تمهيد لدراسة

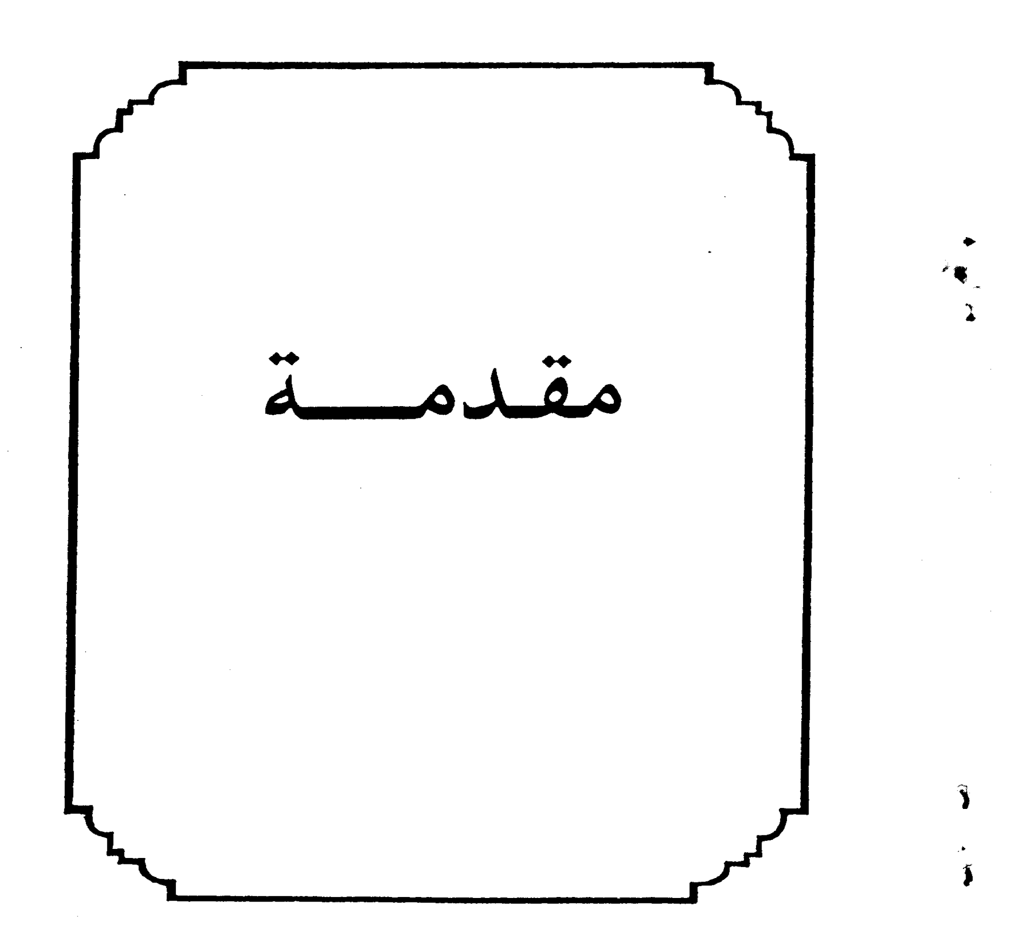
التصوف الإسلامي

د. حامد طاهر

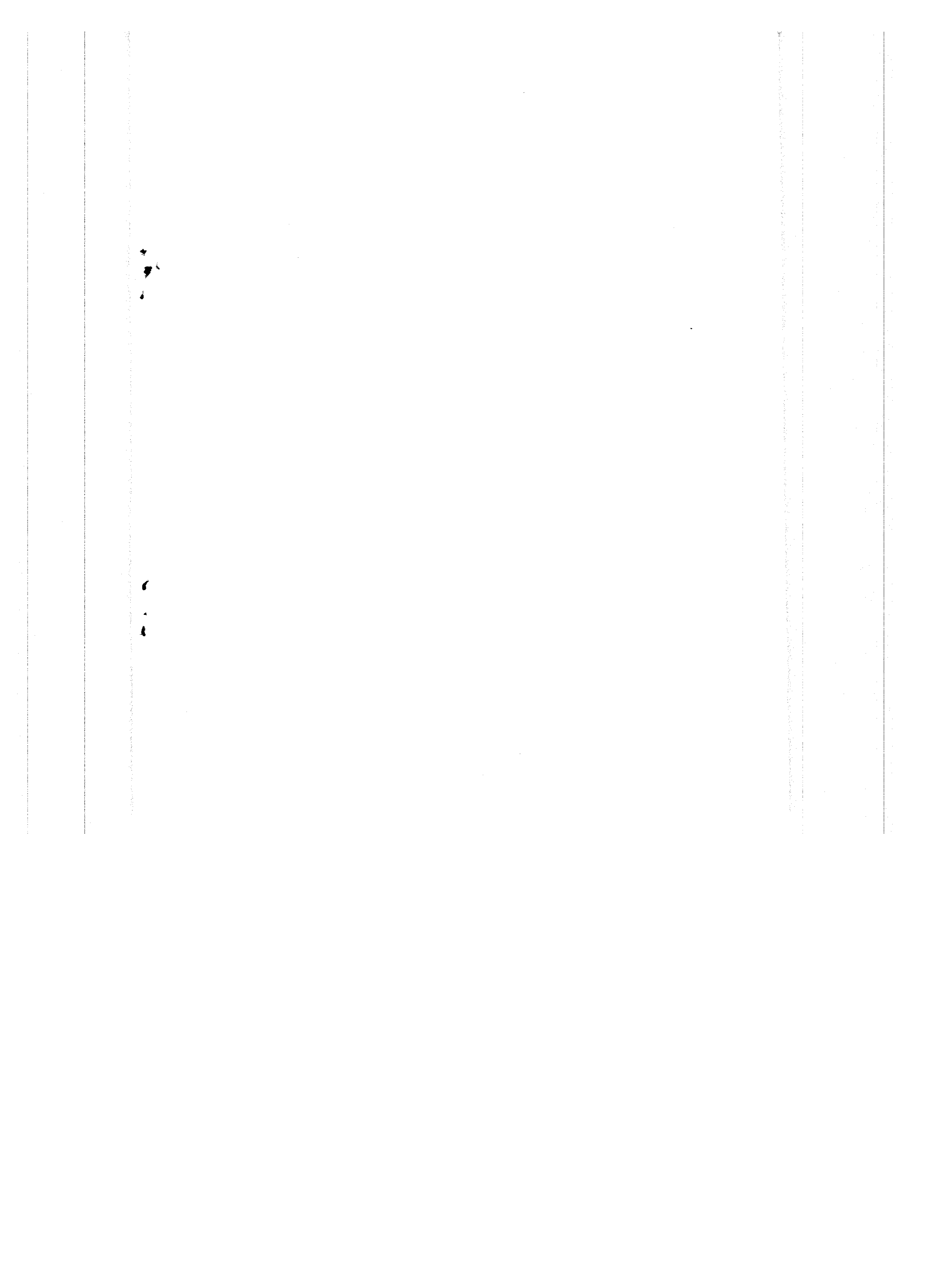
دكتوراه الدولة في الفلسفة بمرتبة الشرف الأولى
من جامعة السوربون بفرنسا
أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد
بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

رقم الإيداع بدار الكتب
١٩٩١ / ٢٣٩١

مكتب النسر للطباعة
٣٢ أ ميدان ابن الحكم – حلمية الزيتون
ص . ب : ٨١ – تليفون : ٢٤٢٠٩٧١



مقدمـــة



بسم الله الرحمن الرحيم

يتفق الدارسون المحدثون للفلسفة الإسلامية علي أن التصوف الإسلامي يعد واحدا من أهم مجالاتها الرئيسية(١) . ومع ذلك ، فإنه يكاد يكون عالما مستقلا بذاته : فقضاياه ومشكلاته ، وحتي لغته ومصطلحاته تتميز بطابع خاص ،وتتطلب ممن يتصدي لدراستها أن يبذل جهدا مضاعفا في معايشتها عن قرب ، واستمرار التأمل فيها لسنوات طويلة (٢) .

وليس التصوف الإسلامي مسألة أو مجموعة مسائل نظرية يسهل الحكم عليها – بعد التحليل المنطقي – بالصواب والخطأ . وإنما هو عبارة عن تجربة دينية بالغة العمق ، ترتبط بها ظواهر نفسية ، وتصرفات أخلاقية ، وتنشأ عنها مواقف فكرية ، وإبداعات أدبية وفنية . وفي أثناء ذلك كله : تظل هذه التجربة وثيقة الصلة بالدين الذي استلهمت روحه ، وعبرت عن نفسها من خلال قيمه وتعاليمه .

ثم إن الصوفي ابن بيئته . وهو مهما نزع الي العالمية – يظل مرتبطا بالظروف الإجتماعية والثقافية ، وكذلك السياسية والإقتصادية التي نشأ وتطور فيها . بل إن الصوفي عندما ينعزل عن مجتمعه :

---

(١) د . ابراهيم مذكور . فى الفلسفة الاسلامية ح ٢ ، ص ٨ – دار المعارف ، القاهرة ١٩٨٣

(٢) ترجم صلتى بالتصوف الإسلامى إلى مايقرب من ربع قرن، وقد سجلت رسالتى فى الماجستير سنة ١٩٦٨ بدار العلوم وكان موضوعها "روح القدس فى مناصحة النفس لابن عربى: تحقيق ودراسة " . وعندما سافرت إلى فرنسا فى بعثة حكومية سجلت رسالة الدكتوراه بجامعة السوربون بعنوان : La structure logique de l'oeuvre Tirmidhi :"البناء المنطقى لأعمال الحكيم الترميذي" . وقد أجيزت سنة ١٩٨١ وأعترف بأننى خلال هذه الفترة لم أنقطع عن القراءة فى التصوف ، واكتشاف الجديد فيه كلما قرأت !

بجسده ، أو بروحه ، أو بهما معا ، لكي يمارس علي انفراد مجاهداته الخاصة ، وينعم وحده بحلاوة نتائجها -- فإنه مايلبث أن يعود الي هذا المجتمع ، لكي يخبره بما شاهد : تماما كالمحب الذي يريد أن يقول للدنيا كلها إن قلبه من السعادة ينتفض !

لقد تعرض التصوف الإسلامي - ومازال - لأنواع مختلفة من النقد ، والمعارضة ، والتجني ، والرفض .. ومعظمها مواقف تتناول جوانب من التصوف الإسلامي قد تكون بالفعل عرضة لذلك ، ولكنها تتغاضي -في نفس الوقت- عن جوانب أخري أكثر إشراقاوإيجابية . ولقد سمعت بنفسي أحد كبار الدعاة المسلمين يهاجم التصوف ، في نفس الوقت الذي يستشهد فيه بأقوال الصوفية ، مستعيضا عن ذكر أسمائهم بعبارة : " يقول بعض الصالحين " !

وهناك من الباحثين من اعتبر التصوف " مرضا مزدوجا يصيب الفرد ، ويصيب المجموع " ، كما أنه كان " وسيلة من وسائل الأوربيين لاستعمار الشرق " ويأخذ علي الغزالي (ت ٥٠٥هـ) عدم اكتراثه بسقوط القدس - علي عهده - في أيدي الصليبيين ، كما يلوم كلا من ابن عربي (ت ٦٣٨ هـ) وابن الفارض (ت ٦٣٢) حيث لم يشيرا إشارة واحدة إلي حروبهم(١) .

---

(١)المقصود بذلك هو د . عمر فروخ ، في كتابه : التصوف في الإسلام ص ٩ . ١٠ . بيروت ١٩٨١ . وانظر مناقشة أستاذنا د . أبو الوفا التفتازاني لمسألة كون التصوف ظاهرة مرضية، في كتابه :المدخل إلي التصوف الإسلامي، ص ١٠ . ١١-ط ثالثة-دار الثقافة- القاهرة ١٩٨٣

ومن الواضح أن مثل هذه الأحكام تقوم أولا: عل تحميل الأمور أكثر مما تحتمل، وثانيا : النظر الي ظاهرة متعددة الجوانب كالتصوف الإسلامي من جانب واحد فقط ، وأخيرا فإنها تفتقد إلي فهم التجربة الصوفية في حقيقتها الروحية ، قبل أن تضعها في إطار الزمان والمكان اللذين يرتبطان بها .

لذلك فإنه من الضروري أن يتم - بين الحين والآخر - جلاء المفهوم الحقيقي للتصوف ، والتعرف علي جوانبه المختلفة ، ومدي ماحدث لها من تطور .. وتعتبر " المداخل " و" التمهيدات " من أفضل السبل إلي ذلك . لأنها تحاول أن تلم بالظاهرة من جميع - أو معظم - جوانبها ، دون أن يقلل ذلك قط من أهمية الدراسات المتخصصة في شخصية ما، أو مسألة بعينها .

وإذا كان لكل مدخل أو تمهيد دافع ينطلق منه ، ومنظور عام يحكمه فإن " تمهيدنا " هذا يستجيب لما أصبحنا نلمسه بوضوح من محاولة شبه مقصودة لنزع التصوف الإسلامي من بناء الفكر الإسلامي نفسه ، والنظر إليه بعين الازدراء من خلال أعراضه المتخلفة في العصور المتأخرة ، واعتباره - كما سبقت الإشارة - مرضا فرديا واجتماعيا ، وعاملا من عوامل السقوط والتدهور - مع أن حقيقة الأمر قد تكون علي العكس من ذلك تماما .

أما المنظور العام ، فيقوم علي أساس أن التمهيد لدراسة علم من العلوم يعني - في رأينا - تبسيط المدخل إليه ، وذلك عن طريق التعريف بأبرز من سبقوا إلي دراسته ، وأهم مصادره الرئيسية ،

والوقوف علي ظروف نشأته ، ومتابعة مراحل تطوره، ثم استعراض بعض قضاياه ، والإشارة الي بعض مشكلاته ، وأخيرا عرض وجهة النظر الأخري فيه · وينبغي أن يتم ذلك كله ، ونحن علي صلة قريبة جدا من لغة التصوف، التي تعتبر هي الأخري مدخلا أساسيا لفهم حقائقه ، وإدراك مراميه ·

وهذا هو ماأتبعناه في كتابنا الحالي ، الذي أطلقنا عليه " تمهيد لدراسة التصوف الإسلامي " · وقد قسمناه إلي عشرة فصول ، يطل كل منها علي زاوية معينة من زوايا التصوف الإسلامي ، وتهدف في مجموعها إلي تكوين تصور واضح لأهم معالم هذا المجال ، وما يشتمل عليه من عناصر القوة والضعف معا ·

والفصل الأول عبارة عن استعراض لحركة التأليف الحديثة في التصوف الإسلامي · مع التعريف بأهم أعلامها،سواء من : المستشرقين ، الذين سبقوا المسلمين أو العرب في دراسة هذا المجال ، ابتداء من النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي ، أو العرب والمسلمين الذين مالبثوا أن تميزوا فيه ، وأصبح اسم كل واحد منهم مرتبطا بإضاءة جانب أوأكثر من التصوف الإسلامي ·

أما الفصل الثاني ، فيحتوي علي ببليوجرافيا تحليلية لأهم مصادر التصوف الإسلامي ، وقد صنفناها في قسمين رئيسيين : الأول يتناول مادة التصوف ذاتها ، والثاني يختص بالتراجم ، أي بسير حياة الصوفية المسلمين · ولاشك في أن كلا القسمين يرتبط بالآخر ارتباطا وثيقا ، ولكننا حاولنا التمييز بينهما لمزيد مـــن التوضيح ، كما راعينا

الترتيب التاريخي حتي يتبين اتجاه حركة التأليف في كل منهما ٠

ويتناول الفصل الثالث مسألة نشأة علم التصوف وتطوره٠ وقد اعتمدنا هنا علي ماكتبه ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) في مقدمته الشهيرة ٠ وسبب اختيارنا له أنه مؤرخ موضوعي ، ومع أنه يبدي بعض التعاطف مع الصوفية المسلمين ، إلا أنه لايتردد في نقدهم عند اللزوم ٠ ويكفي أنه أول من أشار لعلاقة التأثير والتأثر بين التصوف والفكر الشيعي ٠

أما الفصل الرابع فهو عبارة عن استعراض عام ، من وجهة نظرنا ، لمراحل التصوف الإسلامي ٠ وقد حصرناها في خمس مراحل : مرحلة العبادة - مرحلة الزهد - مرحلة التصوف العملي - مرحلة التصوف الفلسفي - وأخيرا مرحلة الطرق الصوفية ٠ ومن الملاحظ أن هذه المرحلة الأخيرة لم يعطها ابن خلدون - في الفصل السابق - اهتماما كبيرا ٠

ويعرض الفصل الخامس لبيان ما اختص به الصوفية من الآداب والمعارف ٠ وقد اعتمدنا في مادة هذا الفصل علي ماقدمه الطوسي (ت ٣٧٨هـ) في كتابه (اللمع) وهو - كما نعلم - من أهم مصادر التصوف الإسلامي ٠ وقد تبين أن الصوفية يشاركون كلا من الفقهاء وعلماء الحديث مالديهم من معارف ، بل إنهم يرجعون إليهم عندما يكونون في حاجة إلي ذلك ، لكنهم ينفردون عنهم - من ناحية أخري - ببحث أمور تتعلق بتجربتهم الخاصة ، التي لم يقفوا فقط عند مجرد التنظير لها ، كما فعل غيرهم من العلماء ، وإنما عاشوها بالفعل ٠

ويكشف الفصل السادس عن حقيقة موقف الصوفية من الشعائر الدينية ، كما يوضح مفهومها المزدوج لديهم . وترجع أهمية هذه القضية إلي أن خصوم الصوفية ، من الفقهاء وعلماء الحديث ، قد اتهموهم بإهمال الشعائر ، وإسقاط التكاليف. وهو ما يثبت العكس منه تماما فيما كتبه الهجويري (ت حوالي ٤٦٥ هـ)، حيث يظهر بوضوح المستويان اللذان يفهم بهماالصوفية الشعائرالأربع في الإسلام : المستوي الأول يشاركون فيه كافة المسلمين ، ثم ينفردون بعد ذلك بفهم روحي أكثر عمقا لكل شعيرة علي حدة .

ويحتوي الفصل السابع علي دعوة من جانبنا لبذل مزيد من الاهتمام بالجانب النفسي في التجربة الصوفية ، التي تشتمل علي ثلاثة جوانب رئيسية (نفسي ، سلوكي ، فكري) .والواقع أننا نميل الي اعتبار الجانب النفسي بالذات أخصب جوانب هذه التجربة ، نظرا لما يشتمل عليه من تحليل عميق للنفس الإنسانية ، ومراقبة أهوائها ونوازعها، ثم محاولة التحكم فيها بناءً علي منهج صوفي ، متدرج الخطوات ، ويمكن القول بأنه من خلال هذا الجانب يمكن للتصوف الإسلامي أن يقوم بدور إيجابي في مجال مراجعة الذات ، وتنقية دوافع السلوك .

أما الفصل الثامن فقد افسحنا فيه المجال لبحث ، قمنا بترجمته عن الفرنسية للمستشرق روجر أرنالديز ، وفيه يتحدث عن الطابع الديناميكي ، وتعدد القطب Polarite في التصوف الإسلامي . وهو موضوع هام ،يدور حول علاقة التصوف الإسلامي باللغة العربية ، واستغلاله لبعض امكانياتها الهائلة في التعبير عـن الأحـوال النفسية

والوجدانية ألتي يصعب وصفها،نظرا لطابعها السيال والمتدفق .

وقد خصصناالفصل التاسع لموضوع جديد في الدراسات الحديثة، وهو موقف الصوفية المسلمين من الموت . ولاشك في أننا هنا أمام محك لايكاد يخطيء في الكشف عن صدق هؤلاء الأفراد ، الذين طالموا ازدروا الحياة الدنيا ، وتاقت نفوسهم لما بعد الموت . ومن خلال المادة التاريخية القيمة التي قدمها القشيري (ت ٤٦٥هـ) في (الرسالة)، استطعنا أن نرصد أحوال الصوفية ، وآخر ماتفوهت به شفاههم في هذا الموقف الصعب. وقد ختمنا هذا الفصل بإيراد (موقف الموت) للنفري (ت بين عامين ٣٥٤ - ٣٦١ هـ)، وهو نص من الأدب الرمزي الصوفي.

وفي الفصل العاشر ، حرصنا علي أن نقدم وجهة النظر الأخري ، أو المعارضة للتصوف الإسلامي . واخترنا لذلك واحدا من كبار علماء الحنابلة ، وهو ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ). ويرجع سبب اختيارنا له إلي أنه يعرض لتاريخ التصوف في مجمله ، أي منذ بداياته الأولي وحتي نهاية القرن السادس الهجري ، الذي عاش فيه. ولاشك أن ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) قد أفاد من نقده فيما بعد .

وهكذا نرجو أن تكون صورة التصوف الإسلامي من خلال هذا " التمهيد " شبه واضحة أمام الدارسين الجدد ،وكذلك القراء المهتمين . غير أنه من تمام أداء الأمانة أن نشير - هنا - إلي مجموعة من أهم الدراسات التي سبقتنا في التعريف بالتصوف الإسلامي ، ومهدت الطريق إليه :

- التصوف:الثورة الروحية في الإسلام — د٠أبو العلاعفيفي
- الحياة الروحية في الإسلام — د٠محمدمصطفي حلمي
- مدخل الي التصوف الإسلامي — د٠ابوالوفا التفتازاني
- تاريخ التصوف الإسلامي(مترجم) — د٠ قاسم غني
- الفلسفة الصوفية في الإسلام — د٠عبد القادر محمود
- التصوف :طريقا وتجربة ومذهبا — د٠ محمد كمال جعفر
- دراسات ف التصوف (مترجم) — نيكلسون
- الصوفية في الإسلام (مترجم) — نيكلسون
- نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام:ح٣(التصوف)
  د٠علي سامي النشار
- تاريخ التصوف الاسلامي: من البداية حتي القرن الثاني
  د٠ عبد الرحمن بدوي ٠

وأخيرا ، نرجو أن تتسع صدور الدارسين الجدد للتصوف الإسلامي الي عدة انطباعات ، نجملها في الملاحظات التالية :

أولا : أن للتصوف الإسلامي لغة خاصة ،ومصطلحا فنيا متطورا للغاية سواء في جودة السبك ، أو في القدرة علي أداء المعني ٠ ولاشك أن هذا الجانب يتطلب من دارس التصوف ضرورة التمكن المناسب من لغة هذا المجال ومصطلحه ٠

ثانيا : أن التصوف الإسلامي من التنوع والغني بحيث يفرض علي الدارس الموضوعي أن يتجنب أصدار الأحكام العامة عليه ككل ٠وأن يكتفي بتقييم الجزء الذي يدرسه علي حدة ٠

ثالثا : أن التصوف الإسلامي من أغزر مجالات الفلسفة الإسلامية مادة . واذا كانت مخطوطاته المتناثرة في مكتبات العالم لم تنشر كلها - أو حتي معظمها - بعد ، فإن هذا يضيف للملاحظة السابقة عنصرا آخر . كما يلقي علي دراسي التصوف ضرورة استمرار الكشف عن تلك المخطوطات ، ونشرها في صورة علمية محققة .

رابعا : أن التصوف الإسلامي مظلوم بين طرفين : أحدهما يتحمس له بدون حدود ، بحيث يغلق أذنه تماما عن سماع أي كلمة نقد ، والثاني يحمل عليه بعنف بالغ ، بحيث لايقبل أن يذكر من محاسنه شيء ! ومن المعروف أن الموقف الحق هو الذي يلتزم بمنهج البحث العلمي المحايد ، والمجرد من الإعجاب والتحامل معا .

خامسا : أن التصوف الإسلامي جزء من تراثنا الإسلامي الكبير . وهو من جانب آخر مازال يعيش في حياة المسلمين المعاصرة .. وكلا الجانبين يتطلب من الدارسين الجدد أن يقبلوا علي بحثه باهتمام وجدّ ، وأن يحاولوا استخراج مايحتوي عليه من عناصر إيجابية ، دون أن يحجب ذلك إبراز مافيه من نقاط الضعف .

والله ولي التوفيق ،



الفصل الأول
دراسة التصوف الإسلامي في العصر الحديث

لاشك في أن دراسة التصوف الإسلامي قد خطت خلال النصف الأول من القرن العشرين ، خطوات واسعة . ومن الملاحظ أن المستشرقين قد قاموا بدور كبير في هذا المجال . فقد نشروا الكثير من مخطوطات التصوف ، كما درسوا مبادئه ونظرياته ، وبحثوا كثيرا في أصوله ومنابعه ، ثم مالبث أن جاء من بعدهم الباحثون العرب - ومعظمهم درس في الجامعات الغربية - فأضافوا إلي جهد المستشرقين جهدا آخر ، يتميز بالمعرفة العميقة للغة التصوف، وبمعايشة حقيقية للتراث الإسلامي ، وترتب علي ذلك أن صححوا بعض آراء المستشرقين ، كما طوروا بعضها الآخر ، وأضافوا اليه ، بحيث يمكن القول إن دراسة التصوف الإسلامي - تبعا للمنهج العلمي الحديث - تعتبر من أكثر الدراسات الإسلامية تطورا في الوقت الحاضر .

لكن المتأمل في كل من دراسات المستشرقين والعرب للتصوف الإسلامي يجد اتجاهين من البحث العلمي ، يؤكد الفرق بينهما نوع الهدف الذي وضعه كلا الفريقين لأبحاثهما ، وتعمل فيه بدون شك الدوافع الخاصة من ناحية ، وظروف البيئة الثقافية من ناحية أخري. وليس هنا مجال تحديد خصائص كل منهما ، بقدر مايهمنا في هذا المجال ، التعرف علي أبرز الدارسين من المستشرقين والعرب في مجال الدراسات الصوفية ، مع القاء الضوء علي أهم أعمالهم والميادين التي تخصص فيها كل منهم .

أولا : المستشرقون :

تجيء دراسة المستشرقين للتصوف الإسلامي في إطار دراستهم

للدين الإسلامي . ومن المعروف أن أبحاثهم الأولي حول الاسلام صدرت أساسا عن دافع سياسي مناهض ، ودافع ديني منافس ، ومن ثم ، فقد تركزت اهتماماتهم في هذا الصدد حول البحث عن مصدر أو مصادر الدين الإسلامي ، والعوامل الأجنبية التي عملت في تكوينه وانتشاره . وقد ظلت معظم أبحاث المستشرقين الأولي تذهب الي أن الاسلام خليط من اليهودية والمسيحية وديانات الشرق القديمة وهم بذلك يستبعدون امكان الوحي الالهي المنزل علي الرسول ، صلي الله عليه وسلم ، وفي هذا الاتجاه ،حاولوا أن يجعلوا من رسول الاسلام اما انسانا عبقريا ، أو ثائرا مسيحيا نهض في وجه الكنيسة (١).

لكن الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، وبداية القرن العشرين شهدا تحولا أساسيا في مسار الاستشراق بصفة عامة . فقد تعمقت معرفة أصحابه باللغة العربية ، والثقافة الاسلامية - وهي ليست معرفة سهلة بالنسبة للدارس الأجنبي ، الذي يعيش في حضارة مختلفة، وبيئة ثقافية متباعدة - وقد تم التغلب علي ذلك نتيجة كثرة الرحلات التي بدأيقوم بها هؤلاء المستشرقون إلي بلادالعالم الإسلامي، والعيش أحيانا فيه ، والدراسة ، في أحيان أخري بمعاهده الأصيلة . بالإضافة إلي ثورة وسائل الإتصال التي سهلت تبادل المعلومات وسرعة انتقالها من جانب لآخر ، كذلك فإن المستشرقين الجدد التزموا أكثر ممن سبقهم باتباع المنهج العلمي الحديث ، الذي يستبعد الأغراض الخاصة ، ويكرس نفسه لدراسة الظواهر بموضوعية كاملة ، أو شبه كاملة قدر الإمكان .

---

(1)L. Gardet, L Islam,religigon et communaute,P.408 paris1970

في انجلترا : كان الاستشراق الأنجليزي أسبق من غيره في دراسة العالم الإسلامي ، وذلك لسبب بسيط ، هو أن بريطانيا اتجهت منذ وقت مبكر الي استعمار أجزاء كبيرة منه . وقد أدي احتلالها لمصر باعتبارها الطريق الي مستعمرتها الكبري في الهند - الي زيادة الأهتمام بأحوال العرب والمسلمين .

وبالنسبة إلي التصوف الإسلامي نجد أ .ح. براون Browne (ت ١٩٢٦)، الذي تخصص أساسا في الدراسات الايرانية ، يؤكد علي المصدر الفارسي للتصوف الإسلامي . ومن أشهر مؤلفاته : تاريخ الأدب الفارسي (في أربعة مجلدات) ط. أولي ١٩٠٣، ط. سابعة ١٩٢٩، وطائفة البختاشية ١٩٠٧م.

وقد تبعه في هذا الاتجاه المستشرق الكبير نيكلسون Nicholson (ت ١٩٤٥) ، لكنه أكد - من ناحية أخري - علي تغلغل عناصر كثيرة من فلسفة الأفلاطونية المحدثة في التصوف الاسلامي .

ويتمثل دور نيكلسون بوضوح فيما نشره من مخطوطات صوفية هامة ، نذكر من بينها : ترجمان الأشواق لابن عربي ، واللمع للطوسي. وكذلك فيما ترجمه الي اللغة الانجليزية من مؤلفات صوفية فارسية ، وخاصة: مثنوي جلال الدين الرومي ، وتذكرة الأولياء للعطار،وكشف المحجوب للهجويري . أما دراسات نيكلسون فهي نموذج جيد للبحث العلمي الموضوعي. وقد نقل منها الي اللغة العربية : " الصوفية في الاسلام " ١٩٥١ ترجمة الأستاذ نور الدين شريبة ، "والتصوف الاسلامي وتاريخه " ١٩٥٦ ترجمة د. أبو العلا عفيفي .

ويجيء بعد كل من براون ، ونيكلسون المستشرق الانجليزي الكبير آربري Arberry، الذي كرس حياته العلمية كلها لدراسة التصوف الإسلامي ، ونشر أهم مخطوطاته ومنها : التعرف للكلاباذي سنة ١٩٣٤، والمواقف للنفري ، مع ترجمة انجليزية سنة ١٩٣٥، والتوهم للمحاسبي سنة ١٩٣٧.

كذلك تغطي دراسات آربري جوانب كثيرة وهامة من التصوف الإسلامي . وقد تخرج علي يديه عدد كبير من الدارسين العرب ، الذين وفدوا علي انجلترا لاستكمال دراساتهم العليا في الدراسات الاسلامية عموما ، وفي التصوف الإسلامي بصفة خاصة .

وفي فرنسا : نلتقي بأكبر مستشرق تخصص في التصوف الاسلامي علي الاطلاق ، وهو لوي ماسينيون Massignon، الذي ركز جهوده حول شخصية الحلاج ، الصوفي ، الذي قتل سنة ٣٠٩ هجرية متمسكا بنظريته الخاصة التي تري امكانية حلول الله -تعالي- في الانسان . لكن ماسينيون - علي الرغم من أنه يري في الحلاج مسيحا اسلاميا - قد قرر أن التصوف الإسلامي يرجع لمصدر قرآني . وقد تتبع تطوره منذ الفترة الأولي لنشأة الاسلام،حتي عصر الحلاج، وكذلك بعده ، وبذلك أصبح كتابه : La passion d al-Hallaj(٤مجلدات باريس ط ١٩٧٣) الذي يمكن ترجمته الي آلام الحلاج ، أو عذاب الحلاج - يمثل مرجعا أساسيا لكل من يتصدي لدراسة التصوف الاسلامي كله . وقد حقق ماسينيون أيضا :" مجموعة نصوص غير منشورة حول تاريخ التصوف الإسلامي " ، باريس ١٩١٩،و "أخبار الحلاج " سنة ١٩٥٧، كما نشر دراسة حول "أصول المصطلح الصوفي" باريس ١٩٥٤م.

كذلك نلتقي في فرنسا أيضا بمستشرق آخر ، هو هنري كوربان H.Corbin الذي حاول الربط بين المذاهب الباطنية في العالم الاسلامي ، وبين التصوف (التصوف + التشيع + الاسماعيلية) وكان يطمح من وراء ذلك أن يقيم علاقة بين هذا المجموع الروحي للاسلام - في رأيه - وبين الروحانية المسيحية في جوهرها البعيد عن الكنسية الرسمية القائمة . وقد نشر كتابه الهام :"الخيال الخالق عند محيي الدين بن عربي " - باريس ١٩٥٨ ، وأيضا كتابه الضخم : الفكر الايراني (٤ مجلدات) ، " وتاريخ الفلسفة الاسلامية ، منذ الينابيع حتي وفاة ابن رشد " - وقد ترجم هذا الكتاب الأخير الي اللغة العربية - بيروت ١٩٦٦م.

وفي أسبانيا : التي يتميز فيها الاستشراق بطابع قومي واضح، بمعني أن دارسيها لايكادون يهتمون في الغالب إلا بأسلافهم المسلمين الذين لمعوا أثناء ازدهار الحضارة الأندلسية - نجد آسين بلاثيوس Asin Palacios(ت ١٩٤٤)، وهو من أكبر المستشرقين الأسبان علي الاطلاق ، قد اهتم بالتصوف الاسلامي وخصص له جزءا كبيرا من جهوده .

يركز بلاثيوس علي تأثر التصوف الإسلامي بالرهبنة المسيحية ، وقد أبرز عناصر كثيرة يلتقي - أو يتشابه - فيها هذان المجالان . كذلك درس بعض أعلام التصوف الأندلسي ومنهم ابن مسرة ، وابن العريف ، ابن عباد الرندي - الذي رأي فيه رائدا للقديس جان دي لاكروا. كما ألف كتابا هاما عن ابن عربي - مدريد ١٩٣١. وقد ترجمه إلي العربية د. بدوي - القاهرة ١٩٦٥م.

وفي ألمانيا : يبرز المستشرق الكبير ريترRitter الذي قام بالتنقيب في مكتبات تركيا عن المخطوطات الصوفية ، وحقق الكثير منها ، ويتركز عمله الأساسي حول الشاعر الصوفي الفارسي فريد الدين العطار سنة ١٩٣٩، كما كتب عن عمر الخيام سنة ١٩٢٩والحسن البصري ١٩٣٣ ، والأنصاري الهروي ، ونشر بحثا عن الصوفية في الأسلام ١٩٥٢م.

ويمكن القول بأن ريتر ركز اهتمامه علي الناحية العملية من حياة الصوفية الذين درسهم ، كما اهتم أيضا بإنتاجهم الأدبي وخاصة في مجال الشعر .

ومن بين تلاميذ ريتر ، يتميز ف . ميير F.Meier الذي اهتم بالباطنية الإسلامية (علي الهمذاني ، وعزيز النسفي) وقد اشتهر ميير بتحقيقاته اللغوية لبعض المخطوطات الصوفية . ومما يذكر له : نشرته الممتازة لكتاب :" فوائح الجمال " لنجم الدين الكبري سنة ١٩٥٧، مصحوبة بدراسة شاملة لنتاج هذا المؤلف الصوفي .

تلك نبذة سريعة عن أهم المستشرقين - وليس كلهم - الذين درسوا التصوف الإسلامي . وتجدر الإشارة إلي أن أعمالهم إذا لم تكن مهمة جدا بالنسبة إلي القاري-العربي العادي ، فإنها ذات أهمية بالغة لكل من يتصدي لدراسة التصوف الإسلامي في الوقت الحاضر[١]. وقد تبين من خلال العرض السابق ،أن أغلب أعمال هؤلاء

---

(١) انظر فى هذا الصدد الكتاب الموسوعى الممتاز (المستشرقون) لنجيب العقيقى(٣ أجزاء ط. دار المعارف ٦٤- ١٩٦٥)الذي يرصد حركة الاستشراق منذ بدايتها حتى الوقت الحاضر، ويذكر بالتفصيل أهم أعلامها .

المستشرقين لم تترجم حتي الآن الي اللغة العربية ، كي تتسني الإفادة مما تحتوي عليه من معلومات قيمة ، ومنهج منطقي منظم من البحث العلمي .

ثانيا : الدارسون العرب :

سبقت الإشارة إلي أن الدارسين العرب في مجال التصوف الإسلامي قد صححوا كثيرا من آراء المستشرقين، وطوروا بعضها الآخر، وأضافوا اليه . ولاشك في أنهم ، من زاوية محددة ، أقدر علي معالجة هذا المجال الصعب ، الذي يحتاج الي معايشة عميقة ، ومعرفة واسعة بلغة التصوف الخاصة من ناحية ، وروح الثقافة الإسلامية من ناحية أخري .

وتتميز أبحاث الدراسين العرب بالخلو من الدوافع الخاصة التي وجهت أحيانا - بعض أعمال المستشرقين وجهة بعيدة - قليلا أو كثيرا - عن الاتجاه الموضوعي الخالص في البحث العلمي ، ولكنها في المقابل من ذلك ، تتسم - أحيانا - بنبرة عالية في الدفاع عن التصوف الإسلامي ، واعتباره لدي بعض الدارسين هوالحل الوحيد والأمثل لمشكلات المجتمع الإسلامي .

ومع ذلك،فإن كل واحدمن الدارسين العرب يتميزبطابعه الخاص ، والأصيل وينصب اهتمامه حول موضوعات معينة توفر علي دراستها بأمانة وجدية . وسوف نكتفي هنا بذكر رواد هؤلاء الدارسين ، الذين نعتبر أعمال كل منهم مرجعا أساسيا في الميدان الذي تخصص فيه :-

أبو العلا عفيفي : درس في انجلترا . وهوتلميذ المستشرق الانجليزي نيكلسون . وقد تخصص في فلسفة ابن عربي الصوفية وكتابه عنها لم يترجم حتي الآن الي العربية ، وهو بعنوان ، The Mystical philosophy of Muhyid-din Ibn Arabi. Cambridge.1939 وبعد عودته لمصر ، حقق رسالة الملامتية للسلمي ، وفصوص الحكم لابن عربي ، مصحوبا بشرح واف ، وترجم لنيكلسون مجموعة محاضرات بعنوان :(في التصوف الإسلامي وتاريخه) ، كما نشر أخيرا كتابا لخص فيه أفكاره عن التصوف الإسلامي بعنوان : " التصوف : الثورة الروحية في الاسلام " سنة ١٩٦٣م.

محمد مصطفي حلمي : كان من أبرز من تخصصوا في ابن الفارض ، الشاعر المصري الشهير ، الذي تغني في أشعاره بالحب الإلهي وله فيه كتاب (ابن الفارض والحب الإلهي) و (ابن الفارض سلطان العاشقين) ثم نشر كتابا شاملا عن التصوف بعنوان (الحياة الروحية في الإسلام) سنة ١٩٤٥م.

توفيق الطويل : من كبار أساتذة الفلاسفة في مصر . ويهمنا هنا كتابه القيم عن (التصوف في مصر إبان العصر العثماني) المنشور سنة ١٩٤٦ والذي تناول فيه مظاهر التصوف العملي في تلك الفترة ، ودرس الطرق الصوفية ، والظروف التي ازدهرت فيها .

زكي مبارك : أديب ، ودارس للأدب أساسا . لكنه تعرض للتصوف الإسلامي في رسالته للدكتوراه التي قدمها للجامعة المصرية سنة ١٩٣٧ بعنوان (التصوف في الأدب والأخلاق) وقد نشرت في

جزئين سنة ١٩٣٨، تحدث فيهما عن السكندري ، وابن عربي، والحلاج،وابن الفارض ، والشعراني ، والنابلسي ، وذي النون المصري.

من الطبيعي أن يغلب التحليل الأدبي علي التحليل الفلسفي للظواهر الصوفية التي تناولها . ولكنه يقدم كثيرا من المباحث المبتكرة. ومنها علي سبيل المثال موضوع : الحياة في مصر خلال كتابات الصوفية ، الذي يمكن أن يضيف كثيرا في مجال الدراسات الاجتماعية .

محمد أبو ريان : تلميذ المستشرق الفرنسي كوريان . تخصص في فلسفة الإشراق الصوفية ، ودرس أكبر ممثل لها في العالم الإسلامي وهو السهروردي (المقتول سنة ٥٨٧ هـ) . وله في هذا الصدد كتابان أحدهما محقق بعنوان (هياكل النور) للسهروردي ، والثاني دراسة تفصيلية بعنوان :السهروردي المقتول وفلسفته الإشراقية.

علي النشار : من أشهر دارسي الفلسفة الإسلامية . درس في اسبانيا . وكتب ثلاثة مجلدات ضخمة عن : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام .خصص الأول لعلم الكلام ، والثاني للشيعة ، والثالث للتصوف. وهويتميز باتجاهه السلفي الواضح . ولكنه يعرض التصوف الإسلامي بصورة شاملة ، بدءا من آراء المستشرقين حول مصدره ، ثم يتتبع خطواته الأولي لدي العباد والزهاد الأوائل . كما يعرض لآراء ابن تيمية في مدي اقتراب أو ابتعاد الأصول الصوفية من الدين الإسلامي .

عبد الرحمن بدوي : من أكثر الدارسين العرب انتاجا في مجالات التحقيق ، والترجمة ، والتأليف . وهو باحث موسوعي تغطي مؤلفاته جوانب متنوعة من الفكر الفلسفي الإسلامي . نشر في مجال التصوف : رسائل ابن سبعين ، وترجم كتاب ابن عربي حياته وتصوفه لأسين بلاثيوس ، كما ألف (شطحات الصوفية) سنة ١٩٤٩م ، و (رابعة العدوية) .وأخيرا نشر د. بدوي كتابا خاصا عن التصوف الإسلامي يبدو أنه يعتبر حلقة أولي في مشروع طويل بعنوان (تاريخ التصوف الإسلامي:من البداية حتي نهاية القرن الثاني الهجري) الكويت ١٩٧٤م.

محمود قاسم : من أكثر دارسي الفلسفة الإسلامية تنوعا في دراساته . كرس الفترة الأولي من حياته العلمية لدراسة ابن رشد ، والاتجاهات العقلية في الإسلام كما ترجم عددا من الكتب في علم الاجتماع،وألف كتابا في المنطق الحديث ومناهج البحث العلمية ،ولكنه في الفترة الأخيرة من حياته اتجه إلي دراسة فلسفة ابن عربي ، وأعجب بها كثيرا ، وعقد بين هذا الصوفي وبين الفيلسوف ليبنتز Leibnitz مقارنة - تعتبر الأولي من نوعها بعنوان (محي الدين بن عربي وليبنتز) القاهرة١٩٧٢.كما كتب بحثا هاما عن نشأة التصوف الإسلامي ، وبحثا آخر عن التصوف السني ، وخاصة عند المحاسبي ، وله كتاب " الخيال في مذهب محي الدين بن عربي " .

عبد الحليم محمود : شيخ الأزهر الأسبق . درس في فرنسا الحارث المحاسبي وطبع كتابا عنه بالفرنسية . ثـــم أعاد كتابه باللغة العربية . ويعتبر الشيخ عبد الحليم محمود أهم باحث نقل التصوف من

مجال الجامعة والدراسات الأكاديمية إلي المستوي الشعبي ، فنشر مجموعة كتب تعرف بأعلام الصوفية من أمثال أبي العباس المرسي ، وأبي الحسن الشاذلي ، والغزالي ، والمحاسبي ، وغيرهم . وذلك بالإضافة إلي تحقيقه عددا من مصادر التصوف الأساسية ، مثل ، المنقذ من الضلال للغزالي ، واللمع للطوسي ، والرسالة للقشيري والرعاية للمحاسبي .

أبو الوفا التفتازاني : تخصص بالكامل في دراسة التصوف الإسلامي . وقد درس في كل من اسبانيا ، والولايات المتحدة ، وهو باحث موضوعي أصيل ، يتميز بتحليلاته العميقة ، ودراساته المستوعبة للشخصيات التي تناولها ، وأهمها: " ابن عطاء الله السكندري وتصوفه " و"ابن سبعين وفلسفته الصوفية ". وله دراسة قيمة عن الطرق الصوفية في مصر ، وكذلك : الطريقة الأكبرية (نسبة إلي الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي) أما كتابه " مدخل إلي التصوف الإسلامي " فإنه يحسم كثيرا من القضايا التي تردد فيها الباحثون من قبل . ويمكن القول بأن د. التفتازاني يعايش الصوفية عن قرب ، فقد اختير ليشغل منصب " شيخ مشايخ الطرق الصوفية في مصر " وذلك بالإضافة إلي عمله الجامعي ، كأستاذ للتصوف والفلسفة الإسلامية بكلية الآداب -جامعة القاهرة .

محمد كمال جعفر : درس في انجلترا . وتخرج علي آربري . تخصص في سهل التستري ، أحد رواد التصوف في القرن الثالث الهجري ، وحقق معظم تراثه الصوفي . كما حقق أخيرا (اصطلاحات الصوفية) للكاشاني . ومن أهم مؤلفاته : " التصوف : طريقا وتجربة

ومذهبا " القاهرة ١٩٧٠ . ويتميز د. جعفر بفهم عميق للنصوص الصوفية القديمة ، وأسلوب أدبي في طريقة عرضها .

كامل مصطفي الشيبي : باحث عراقي. تتلمذ علي كل من د. عفيفي ، و د. النشار . وتخصص في موضوع هام هو (الصلة بين التصوف والتشيع)وجمع أبحاثه أخيرا تحت هذا العنوان في جزئين ، خصص الأول منهما للعناصر الشيعية في التصوف ، والثاني للعناصر الصوفية في التشيع . ط ثالثة بيروت ١٩٨٢.

عثمان يحي : باحث سوري . أعطي كل جهوده لمجال التحقيق العلمي للمؤلفات الصوفية ، وعملية احصائها . وقد حصل علي الدكتوراه من جامعة السوربون في احصاء مؤلفات ابن عربي ، كما نشر (ختم الأولياء) للحكيم الترمذي - بيروت ١٩٦٥، وهو يقوم حاليا بجهد د ءوب في تحقيق كتاب (الفتوحات المكية) لابن عربي .

* * *

تلك نبذة سريعة عن أشهر - وليس جميع - دارسي التصوف الإسلامي في العالم العربي ، ولاشك في أن مؤلفات كل منهم قد أصبحت تعتبر مرجعا أساسيا في مجال تخصصه . وذلك بالإضافة إلي أنهم شغلوا جميعا منصب الأستاذية في الجامعات التي عملوا بها ،ومعني هذا أن عددا كبيرا من الطلاب قد تخرجوا علي أيديهم ، كما أنهم كونوا جيلا من شباب الدارسين ، الذين بدأوا ينشرون التراث الصوفي محققا ، ويبرزون عناصر القوة فيه .

لكن يبقي أن يحاول الدارسون المحدثون بحث التصوف الإسلامي المعاصر في مظاهره المختلفة ، وخاصة لدي الطرق الصوفية (١)،أو في النتاج الأدبي والفكري لدي بعض الكتاب .

وسوف تظل دراسة الصلة بين التصوف الإسلامي وعناصر الثقافة الأخري من ناحية ، وبينه وبين واقع المجتمعات الإسلامية التي ازدهر فيها من ناحية أخري - من أهم الواجبات الملقاة علي دارسي التصوف الجدد . كذلك يمكن القول بأن التراث الأدبي والفكري الذي خلفه لنا صوفية المسلمين مازال حتي اليوم ملقي تحت غبار السنين ، دون عناية كافية ، مع أن إعادة بعثه ، واكتشافه ، وتسليط الضوء عليه مما يساعد كثيرا في اعطاء دفعة للأدب والفكر الإسلامي بصفة عامة في عصرنا الحاضر .

إن التصوف مايزال يلعب دورا هاما في حياة مسلمي افريقية ، وقد كان وراء نشر الإسلام نفسه في بعض مناطقها . وبعض الدعوات الإصلاحية التي ظهرت في العصر الحديث ذات صلة عميقة بالتصوف. وفي مقدمتها " الدعوة السنوسية " .وهذا مايعطي دراسة التصوف أهمية أخري كواحد من روافد التجديد الديني ، والبعث الروحي في المجتمعات الإسلامية المعاصرة .

---

(١) للأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازاني بحث جيد في هذا الصدد بعنوان "الطرق الصوفية في مصر" حوليات كلية الآداب م ٢٥ ، ج٢ ، سنة ١٩٦٨.



الفصل الثاني
مصادر التصوف الإسلامي
(ببليوجرافيا تحليلية)



يمكن تصنيف مصادر التصوف الإسلامي إلي قسمين رئسيين ، أحدهما يختص بمادة التصوف ذاتها التي تشتمل علي المباديء والأصول وأقوال الصوفية كما تحتوي نشأة التصوف ، وتطوره واتجاهاته ، ويختص القسم الثاني بالتراجم أي بحياة الصوفية التي تشمل المولد والوفاة والسيرة التي تمتد بينهما بما في ذلك أهم أعمال الصوفي ، والأحداث التي تعرض لها .

وواضح أن الصلة بين القسمين قوية جدا إلي حد الامتزاج أحيانا ، لأن بعض مصادر مادة التصوف قد خصصت جزءا منها إلي التراجم (كما فعل القشيري في الرسالة ، والهجويري في كشف المحجوب) . كما أن كتب التراجم كلها مليئة بأقوال الصوفية وآرائهم التي تكون جزءا هاما من المادة الصوفية نفسها .

وسوف نتحدث - فيما يلي - عن كل قسم علي حدة ، بغرض الحفاظ علي الشخصية المستقلة له ، والتي كان يقصد اليها المؤلفون فيه .

لكننا سنقدم قبل كل قسم قائمة مرتبة - زمنيا - بأهم المؤلفات التي ظهرت فيه ، حتي يتبين تطور حركة التأليف ، والوقت الذي بدأت معه ، وتوقفت تقريبا عنده :

قائمة بمصادر المادة الصوفية

القرن الهجري	اسم المصدر	المؤلف	تاريخ وفاته
الثالث	الرعاية لحقوق الله	المحاسبي	٢٤٣هـ
الرابع	خاتم الأولياء	الحكيم الترمذي	٢٨٥هـ
	اللمع في التصوف	الطوسي	٣٧٨هـ
	التعرف لمذهب التصوف	الكلاباذي	٣٨٠هـ
	قوت القلوب	المكي	٣٨٦هـ
الخامس	الرسالة	القشيري	٤٦٥هـ
	كشف المحجوب" بالفارسية"	الهجويري	٤٦٥هـ
السادس	إحياء علوم الدين	الغزالي	٥٠٥هـ
	الغنية لطالبي طريق الحق	الجيلاني	٥٦١هـ
السابع	عوارف المعارف	السهروردي	٦٣٢هـ
	الفتوحات المكية	ابن عربي	٦٣٨هـ

الرعاية لحقوق الله : الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣هـ)

أشهر كتب التحليل النفسي في تاريخ التصوف الإسلامي . تناول فيه المؤلف مفهوم التقوي ، ومحاسبة الإنسان نفسه علي أفعاله وأقواله وخواطره . ثم مفهوم التوبة ودوافعها وكيفيتها ، كما حلل ظاهرة الرياء، وأسبابه الداخلية ومظاهره ، وطريقة التخلص منه ، وتعرض لموضوع الصداقة ، ونبه علي ضرورة النجاة من أصدقاء السوء ،وخاصة إذا خاف الإنسان معهم علي دينه . ودرس بالتفصيل شعور العجب البغيض ، وكذلك الكبر ، واغترار الإنسان بعمله ، سواء كان هذا العمل دينيا أو دنيويا ،ثم عرض لموضوع الحسد (الذي درسناه في موضع آخر) وختم الكتاب أخيرا بنبذة عن أسلوب تربية المريد، ورعايته من حيث الظاهر والباطن ، حتي لاينحرف عن طريق الحق .وقد طبع الكتاب في مصر والعراق ، بدون تاريخ ، الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود (بالاشتراك) .

خاتم الأولياء : الحكيم الترمذي (ت حوالي ٢٨٥ هـ)

يعتبر هذا الكتاب من أهم كتب الحكيم الترمذي ، ومن أوائل ماكتب في موضوع الولاية الصوفية ، وعلاقتها بالنبوة. وتجدر الإشارة الي أن هذا الكتاب كان من أسباب اتهام الحكيم الترمذي ، ومنعه من التدريس ، اعتمادا علي بعض نظرياته المتطرفة . لكن بعد أن أصبح تحت أيدينا الآن النص المحقق له ، فإننا نلاحظ أنه قد أسيء فهمه من جانب أولئك الذين هاجموه. وأهم موضوعات الكتاب تتخلص فيمايلي:

- النشاط الروحي في مجال(الصدق) ويقصد به الجهد الخاص الذي يبذله الصوفي في الوصول الي الله تعالي . وفي مجال (المنة) أي العطاء الالهي الذي يتخير بعض الأفراد ، بغض النظر عن جهودهم المبذولة .
- مشكلة الظاهر والباطن في فهم النصوص الدينية .
- مسألة النبوة والرسالة والولاية ، في علاقاتها العامة ، والطابع الخاص لكل منها .

وقد حقق الكتاب الدكتور عثمان يحي في مجلة المشرق - بيروت (السنة ١٩٥٤-صفحات ٨٧ -٤٧٠) ثم في طبعة مستقلة أخري سنة ١٩٦٥م.

اللمع في التصوف : الطوســـي (ت٣٧٨هـ)

يعد من أكبر المراجع الصوفية ، وأغزرها مادة. وهو بمثابة الكتاب الأم في اللغة العربية . استفاد منه ، واعتمد عليه كل المؤلفين اللاحقين سواء من العرب أو الفرس .

يضع الطوسي في هذا الكتاب أصول التصوف العملي ، كما يحدد مبادئه ونظرياته ، منبها إلي الأخطاء التي يمكن أن يقع فيها السالكون لطريق التصوف ، كما يخصص في الكتاب فصلا هاما للمصطلحات الصوفية المتداولة بين أهل هذا الفن .

ومما يزيد من أهمية اللمع أنه يحتوي علي "تسجيل" أقوال الصوفية ونظرياتهم التي لم تكن مدونة من قبل . والمؤلف حريص علي

تدعيم هذه النظريات بالآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية .طبع الكتاب نيكلسون سنة ١٩١٤ ، مع ترجمة جزئية له ، ثم حققه الدكتور عبد الحليم محمود (بالاشتراك) سنة ١٩٦٠م.

التعرف لمذهب أهل التصوف : الكلاباذي(ت ٣٨٠هـ)

من أهم المختصرات التي وضعت في بداية التأليف الصوفي. وهو يتميز بطابعه الكلامي ، فيشرح عقائد الصوفية في التوحيد والصفات الإلهية ، ورؤية الله ، وخلق الأفعال ، والصلاح والأصلح ...الخ . كذلك يتناول أهم المفاهيم الصوفية الخاصة بالتوبة والزهد والصبر والفقر والتقوي والرضا واليقين .والمؤلف ذو اتجاه سني واضح . وهو معتدل في لغته ، هادىء في عرض قضاياه .

وقد ترجم (التعرف)إلي اللغة الفارسية علي يد المستملي البخاري (ت ٤٣٤هـ) . وطبع النص العربي محققا المستشرق الانجليزي آربري ١٩٣٤،ثم طبع في القاهرة بمراجعة الشيخ محمود النواوي سنة١٩٨٠.

قوت القلوب : أبو طالب المكي (ت ٣٨٦هـ)

اسم الكتاب بالكامل : قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلي مقام التوحيد . وهو يحتوي علي جانب الآداب والسلوك الصوفية ،و جانب العبادات وطريقة تأديتها لدي الصوفية . كما يهتم المؤلف اهتماما خاصا بتوزيع أعمال العبادة والتقوي علـــي ساعات اليوم والليلة ، ويتناول موضوع محاسبة النفس وتربية المريدين،

ويتحدث بالتفصيل عن المقامات الصوفية ، وحقيقة الزهد، ثم ينتهي ببحث موضوع الكسب والتوكل .طبع الكتاب في جزئين بالقاهرة سنة ١٩٦١ وهو بحاجة الي تحقيق علمي حديث .

الرسالة : القشيري (٤٦٥هـ)

اشتهرت باسم : الرسالة القشيرية . ويعلن المؤلف في مطلعها أنها عبارة عن منشور موجه إلي جماعة الصوفية بكافة بلدان الإسلام . وعندما لاحـظ انحراف عـدد كبير منهم عـن طريـق الأوائـل ، الملتزمين بالقـرآن الكريـم والسنة الشريفة .كتبها سـنة ٤٣٧هـ وضمنها جانبين :

(أ) سيرة أعلام التصوف الأول ، ومقتطفات من أقوالهم .

(ب) مبادىء السلوك الصوفي (الصحيح) ومناهجه .

وهي تحتوي علي ٥٣ بابا وعدة فصول . الباب الأول مخصص لذكر شيوخ التصوف ، والباقي للمقامات والأحوال والمصطلحات والآداب الصوفية . ولاشك في أن الرسالة القشيرية تعتبر المرجع الأساسي لتصوف أهل السنة ، والتعبير المعتدل عن هذا الاتجاه في الإسلام .

وقد جري تداولها علي نحو واسع في أنحاء العالم الإسلامي، وكذلك تدريسها علي أيدي كبار الشيوخ . وتأثير الرسالة القشيرية أكيد في معظم كتاب التصوف اللاحقين .

نشرت الرسالة القشيرة مرارا بالقاهرة . وقام بتحقيقها أخيرا د . عبد الحليم محمود (بالاشتراك) في جزئين - القاهرة ١٩٦٦ .

كشف المحجوب : الهجويري (ت حوالي ٤٦٥هـ)

أقدم مؤلف في التصوف باللغة الفارسية ، وأول كتاب منظم في الأصول النظرية والعملية للتصوف الاسلامي . وهو يضاهي كتاب اللمع للطوسي في اللغة العربية .

ويحتوي الكتاب علي عرض للأصول الصوفية والمسائل الفرعية المرتبطة بها ، ثم يقدم قسما خاصا بشيوخ التصوف وتراجمهم ، كما يحتوي علي قسم آخر خاص بالفرق الصوفية حتي عصره - وهذا جديد تماما - ، وبعد أن يتحدث عن العقائد الدينية والعبادات من وجهة نظر صوفية ، يتطرق لآداب الصوفية ورموزهم وطرائقهم في الحياة .

ترجم نيكلسون الكتاب إلي الانجليزية سنة ١٩١١ ، وظل الدارسون يرجعون إلي النص الانجليزي ، حتي قامت د . إسعاد قنديل بترجمته من الفارسية إلي اللغة العربية مصحوبا بدراسة جيدة، وطبع في القاهرة ، في جزئين ، سنة ١٩٧٤ .

احياء علوم الدين : الغزالي (ت ٥٠٥هـ)

يقال بحق إن هذا الكتاب هو الذي سمح للتصوف أن يتعايش مع سائر العلوم الدينية في المجتمع الإسلامي . والواقع أن كتاب الإحياء

غزير المادة ، متنوع الموضوعات . قسمه الغزالي أربعة أقسام شهيرة:

- ربع العبادات ويحتوي عشرة فصول
- ربع العادات ويحتوي عشرة فصول
- ربع المهلكات ويحتوي عشرة فصول
- ربع المنجيات ويحتوي عشرة فصول

وقد جمع فيه تقريبا كل ماتوصل إليه التصوف السني قبله، وعرضه بأسلوب معتدل ، مدعم بالأحاديث النبوية (التي لم تخل أحيانا من نقد علماء الحديث) .

لكن الكتاب يقوم علي بناء عقلي صارم ، لم يخفف منه الا لغة الغزالي الأدبية ، وشعوره الديني القوي ، اللذان أضفيا عليه طابعا محببا إلي القراء في كل العصور التالية .

" والإحياء " مطبوع في مصر في أربعة أجزاء ، بمطبعة الحلبي سنة ١٩٣٩ ، وهو بحاجة ماسة الي طبعة علمية حديثة ، مصحوبة بالفهارس التفصيلية التي تسهل الانتفاع الكامل به .

الغنية لطالبي طريق الحق : الجيلاني (ت٥٦١ هـ)

يحدد المؤلف موضوع كتابه بأنه في الأخلاق والتصوف والآداب الإسلامية. وهو يحاول المزج بين العبادات الإسلامية وآداب الصوفية . ويهتم اهتماما خاصا بأوقات الذكر والعبادة وكذلك المواسم الدينية . ويتحدث بالتفصيل عن الآداب والرسوم الواجبة ، أو اللائق اتباعها في

مختلف أوقات اليوم والليلة ، ومنها دخول الحمام ، والنوم ، وقتل الحيوان ، وتسمية الأسماء ، وزيارة المرضي ...الخ .

ويمكن القول بأن (الغنية) كان له تأثيره القوي علي المستوي الشعبي أكثر من تأثيره علي المستوي الثقافي الأعلي في مجال التصوف .والكتاب مطبوع في القاهرة ، في جزئين ، سنة ١٩٥٦، لكنه بحاجة الي تحقيق علمي حديث .

عوارف المعارف : السهروردي (البغدادي) (ت ٦٣٢هـ)

كتاب تعريفي مختصر يتناول - في مجمله - التصوف من جانبه العملي ، دون التركيز علي الأفكار والنظريات . وبعد أن يبين المؤلف أحوال الصوفية وعاداتهم في حلقات الذكر ، والعبادات ، والصحبة ، والمكاشفة ، والخواطر ، يورد طائفة من المصطلحات الصوفية .

لكن الكتاب يمتاز بلغته الواضحة ، والمعلومات المحددة التي يقدمها كل فصل من فصوله البالغ عددها (٦٣) فصلا .وطبع الكتاب علي هامش إحياء علوم الدين - القاهرة ١٩٣٩، وهو الآخر بحاجة الي تحقيق علمي حديث .

الفتوحات المكية : ابن عربي (ت ٦٣٨ هـ)

أكبر موسوعة للتصوف الاسلامي علي الإطلاق . فرغ ابن عربي من كتابته - للمرة الثانية - سنة ٦٣٢هـ .

والكتاب عرض نفسي وفلسفي لجميع المعارف الإسلامية من وجهة نظر صوفية ، يصل فيها التحليل العقلي الي أعلي مستوي . كما أنه يحتوي من ناحية أخري علي بعض العناصر الباطنية مثل أسرار الحروف ، وعناصر أخري مستقاة من فلسفة الأفلاطونية المحدثة .

ويعتبر الكتاب أيضا مصدرا هاما للحياة العقلية في عصر المؤلف ولحالة التصوف في القرنين السادس وبداية السابع الهجريين . وقد أدي تصريح ابن عربي ببعض أفكاره حول وحدة الوجود الي اتهامه من جانب الفقهاء المسلمين . لكن الروح الدينية السائدة في الكتاب كله يمكنها أن ترد هذا الاتهام .

والواقع أن الفتوحات المكية بحاجة شديدة إلي دراسته بالتفصيل ، وكذلك في اطار مؤلفات ابن عربي الأخري ، حتي يمكن استخلاص رأي معاصر حول فلسفته ، دون التأثر بآراء الآخرين عنه .

طبع الكتاب في مصر سنة ١٢٩٣ هجرية ، ويقوم حاليا د. عثمان يحي بتحقيقه تحقيقا حديثا . ونشر منه حتي الآن ثمانية مجلدات من المجموع الذي سوف يصل الي ٣٧ مجلدا .

* * *

قائمة بكتب التراجم الصوفية

مرتبة زمنيا

القرن الهجري	اسم المصدر	المؤلف	تاريخ وفاته
الخامس	طبقات الصوفية حلية الأولياء	السلمى أبو نعيم	٤١٢هـ ٤٣٠هـ
السابع	تذكرة الأولياء (بالفارسية) روح القدس ، مختصر الدرة الفاخرة	العطار ابن عربى	٦٢٧هـ ٦٣٨هـ
التاسع	نفحات الأنس (بالفارسية)	الجامى	٨٩٨هـ
العاشر	الطبقات الكبرى	الشعرانى	٩٧٣هـ

طبقات الصوفية : السلمي (ت ٤١٢هـ)

أهم مرجع لحياة وأقوال أعلام التصوف الإسلامي في القرنين الثالث والرابع الهجريين . وقد قسمهم المؤلف إلي خمس طبقات جعل في كل طبقة عشرين صوفيا - وقد زادت بعض الطبقات قليلا فأصبح العدد ١٠٢ ترجمة علي التحديد .

والسلمي حريص جدا علي تقوية صلة التصوف بالأصول الإسلامية . فهو يورد في بداية كل ترجمة حديثا رواه صاحبها ، ثم يتبع ذلك بنشأته ، واهتماماته ، وتاريخ ميلاده - إن وجد ، وتاريخ وفاته في الغالب . ويأتي بعد ذلك بمجموعة من الأقوال التي صدرت عن الصوفي في مختلف المواقف .

طبع الكتاب مرتين : احداهما بتحقيق المستشرق بيدرسون والثانية، وهي أكثر تفصيلا وإفادة بتحقيق نور الدين شربية - القاهرة ١٩٦٩ .

حلية الأولياء : أبو نعيم الأصبهاني (ت ٤٣٠ هـ)

أكبر موسوعة تراجم صوفية في اللغة العربية (١٠ أجزاء) ويرجع السبب في ضخامة حجمها الي أن المؤلف اعتبر من الصوفية: عددا كبيرا جدا من الصحابة ، رضي الله عنهم ، والتابعين ، وتابعيهم ، كما انفرد أبو نعيم بذكر عدد كبير من غير المشهورين . وذلك بالإضافة الي حشد أكبر كمية ممكنة من الأخبار ، برواياتها المتعددة التي تدور حول صوفي واحد .

ويتميز الكتاب بإيراد أسماء (أهل الصفة) بالتفصيل ، وهو يورد لكل منهم حديثا مرويا بإسناده . والمؤلف مثل السلمي حريص علي تأكيد الطابع الإسلامي للمتصوفة الذين أورد تراجمهم .

طبع الكتاب غير محقق في مصر سنة ١٩٣٢ ، ونشرت نسخة مصورة من هذه النسخة في بيروت ، هي المتداولة حاليا . لكن الكتاب بحاجة إلي تحقيق علمي حديث .

تذكرة الأولياء : فريد الدين العطار (ت ٦٢٧ هـ)

يعتبر العطار واحدا من ثلاثة الشعراء الكبار في ايران ، وهم (سنائي ، وجلال الدين الرومي ، والعطار) .

وبعد كتاب تذكرة الأولياء أقدم مؤلف في التراجم الصوفية باللغة الفارسية . وتؤكد د. اسعاد قنديل أن المؤلف اعتمد فيه علي كثير من الأصول العربية مثل : طبقات السلمي ، وحلية أبي نعيم .

وقد طبع الكتاب في الهند ، ثم طبعه المستشرق الإنجليزي نيكلسون في ليدن سنة ١٩٠٥، في مجلدين ، وترجم أخيرا الي الفرنسية . لكنه لم يترجم حتي الآن الي اللغة العربية .

روح القدس ، مختصر الدرة الفاخرة : ابن عربي (٦٣٨ هـ)

يورد ابن عربي في كل من هذين الكتابين تراجم لحوالي سبعين شيخا من الرجال والنساء الذين تربي علي أيديهم أو دلوه علي طريق التصوف .

أما روح القدس ، فقد أعددنا تحقيقه للطبع ، والقسم الخاص بشيوخ ابن عربي يقدم صورة حية للمجتمع الصوفي في كل من المغرب والأندلس خلال الربع الأخير من القرن السادس الهجري .

وأما مختصر الدرة الفاخرة ، فمازال مخطوطا ، وقد عثرنا علي نسخته الوحيدة ، وسوف ننشره قريبا بإذن الله . وهو يحتوي علي أكثر من سبعين شخصية صوفية ، يتكرر بعضها مع شيوخ (روح القدس) وينفرد البعض الآخر بتراجم جديدة .

وتتمثل أهمية الكتابين في أن ابن عربي يورد فيهما شخصيات صوفية علي درجة عالية من التميز ، والتنوع أيضا ، فضلا عن أنه يصف أحوالهم بصورة مباشرة عن طريق معايشته لهم ٠٠ وإذا راعينا أن معظم هؤلاء الشيوخ لم يرد ذكرهم في كتب التراجم الأخري أدركنا القيمة التاريخية للوثائق التي انفردت بتقديمهم إلينا ٠

نفحات الأندلس : عبد الرحمن جامي

كتبه جامي سنة ٨٨٣هـ ٠ ويبدو من مقدمته أنه يعتمد أساسا علي طبقات السلمي ٠

والواقع أن الهروي الأنصاري (ت ٤٨١) كان قد ترجم طبقات الصوفية للسلمي من اللغة العربية إلي اللغة الفارسية (باللهجة الهروية القديمة) وزاد عليه بعض المعلومات ٠ ٠ ثم جاء جامي ، فنقله من تلك اللهجة القديمة إلي اللغة الفارسية الحديثة في عصره ، بعد أن أضاف اليه تاريخ الهروي نفسه ، وكذلك أصحابه ، وشيوخه ، وسماه أخيرا : نفحات الأنس ٠

يشتمل الكتاب علي مقدمة قصيرة للمؤلف ، وتسع مقالات في الأصول الصوفية ، وتراجم الشيوخ التي تتجاوز ستمائة ترجمة ٠

وقد طبع نفحات الأنس في الهند عدة مرات ، ثم طبع حديثا في طهران ٠ وهو لم يترجم بعد إلي اللغة العربية ٠

الطبقات الكبري : الشعراني (ت ٩٧٣ هـ)

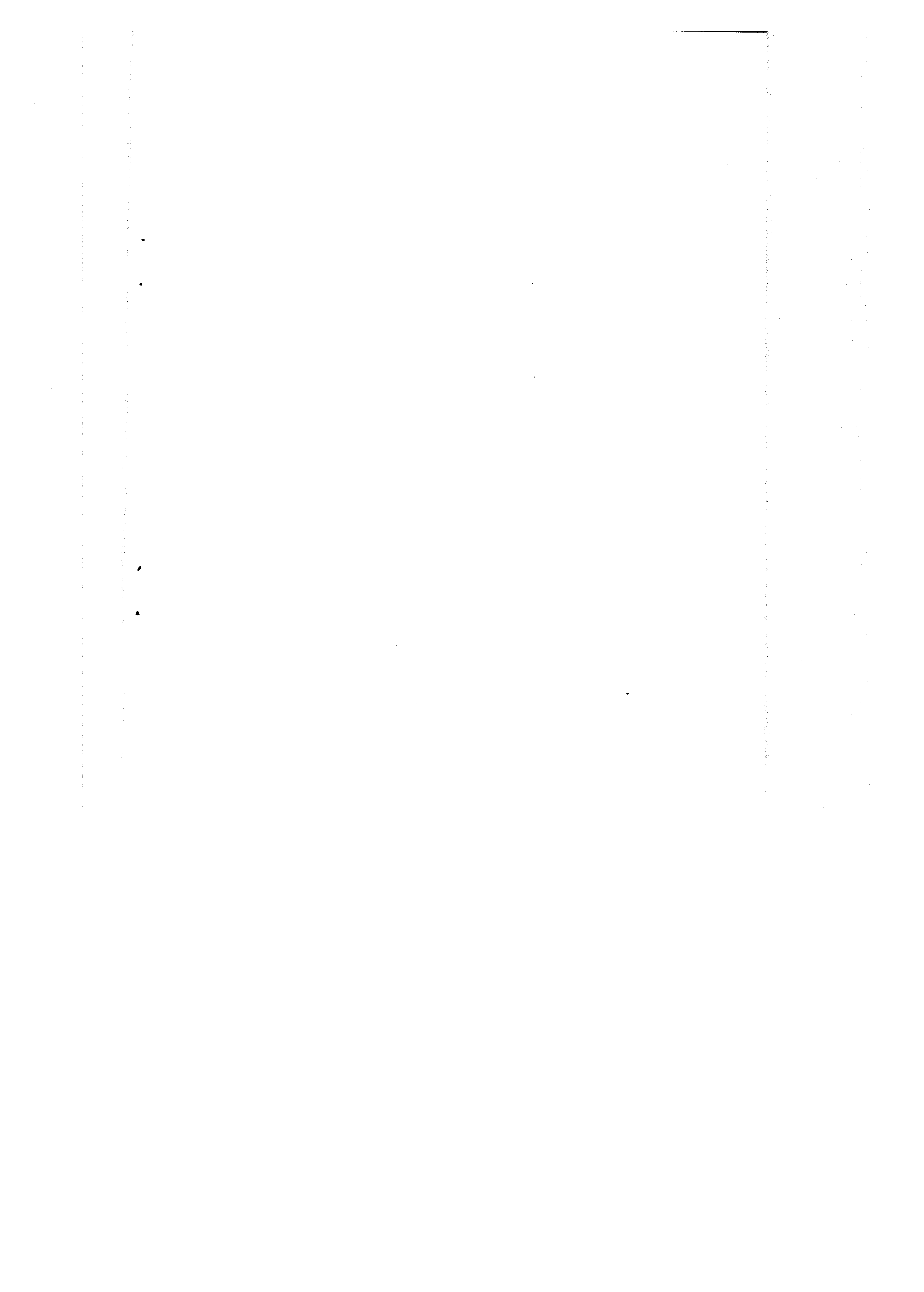
يقول المؤلف في مقدمته : هذا كتاب لخصت فيه طبقات جماعة من الأولياء الذين يقتدي بهم في طريق الله ، عز وجل ، من الصحابة ، والتابعين ، إلي آخر القرن التاسع ، وبعض العاشر .

والكتاب مطبوع في جزئين ، يشتمل الأول علي (٢٩٩) ترجمة ، والثاني (٨٧) ترجمة .

والواقع أن الشعراني يورد في كتابه عددا ضخما من كرامات الصوفية ، وخوارق العادات التي جرت علي أيديهم دون أن يتدخل بنقد أو تعليق . بل إنه هو نفسه يحكي بعض الأمور - الخارجة تماما عن نطاق العقل والمعتاد - التي وقعت له . طبع الكتاب بدون تحقيق علمي حتي الآن بالقاهرة ١٩٥٤.

* * *

تلك هي أهم مصادر التصوف الإسلامي ،وليست كلها ، كما سبقت الإشارة . لكنها توقف الباحث والقارىء معا علي مدي الجهد الذي بذله علماء التصوف ، والمشتغلون به في العصور السابقة . ومن المؤكد أن المادة الصوفية والتراجم غزيرة للغاية ، وهي تحتاج إلي عمل فريق متكامل ، لكي يتم تصنيفها ، وترتيبها ، وفهرستها علي نحو علمي معاصر ، تمهيدا لتيسير الاطلاع عليها ، والإفادة منها .



الفصل الثالث
التصوف الإسلامي تاريخه ونشأته

يحدد ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) بصورة جيدة توصيف علم التصوف بأنه " من علوم الشريعة الحادثة في الملة " ، ويرجع أصله الي عدة نوازع هي :

- العكوف علي العبادة ،
- والانقطاع إلي الله تعالي ،
- والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ،
- والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ، ومال ، وجاه ،
- والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة .

ويذكر ابن خلدون أن هذه الصفات لم تكن خاصة بطائفة معينة ، في عصر الصحابه والسلف ، الذي يغطي القرن الأول الهجري ، وإنما كانت عامة بين جميع المسلمين الأتقياء الورعين .

فلما فشا الإقبال علي الدنيا في القرن الثاني ، ومابعده ، وجنح الناس (أي مالوا) إلي مخالطة الدنيا - اختفي المقبلون علي العبادة باسم الصوفية والمتصوفة .

وهنا يتوقف ابن خلدون لمناقشة أصل مصطلح " صوفية " ، فيورد رفض القشيري (ت ٤٦٥ هـ) صاحب " الرسالة " لاشتقاق هذا اللفظ من مصدر معين ، حيث يقول : ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولاقياس ، والظاهر أنه لقب . ومن قال : اشتقاقه من الصفاء أو من الصفة فبعيد من جهة القياس اللغوي ، وكذلك من الصوف لأنهم لم يختصوا بلبسه .

لكن ابن خلدون يعقب علي رأي القشيري قائلا :" والأظهر - إن قيل بالاشتقاق - أنه من الصوف . والصوفية في الغالب مختصون بلبسه ، لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلي لبس الصوف (١) .

ويبدو أن ابن خلدون لايقيم لهذه المسألة (أصل كلمة تصوف وصوفية) اهتماما كبيرا ، فهو يعبرها بسرعة ، ليتتبع خصائص الصوفية الباطنة ، بعد أن حدد خصائصهم الظاهرة ، فيقول : إنه لما اختص هؤلاء بمذهب الزهد،والانفراد عن الخلق ، والإقبال علي العبادة ، واختصوا بمواجد مدركة لهم :

وذلك أن الانسان - بما هو إنسان - إنما يتميز عن سائر الحيوان بالإدراك . وإدراكه نوعان :-

أ - إدراك للعلوم والمعارف من اليقين والظن والشك والوهم ،

ب - وإدراك للأحوال القائمة من الفرح والحزن والقبض والبسط والرضا والغضب والصبر والشكر وأمثال ذلك .

فالروح العاقل والمتصرف في البدن ينشأ من إدراكات وإرادات وأحوال ، وهي التي يميز بها الإنسان كما ذكرنا . وبعضها ينشأ من

---

(١)أورد الأستاذ عمر فروخ ثمانية مصادر للكلمة ،وناقشها ،ومال فى النهاية إلى أنها ترجع إلى لبس الصوف . وإن كان قد ذكر مايلى":وأنكر ابن خلدون اشتقاق الاسم من الصوف ضرورة وجارى القشيرى فى ذلك ،لأن المتصوفة لم يختصوا بلبس الصوف دون غيرهم ، ثم إنه عقب على ذلك بقوله:والأظهر إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف .وهم فى الغالب مختصون بلبسه ، لما كانوا عليه من مخالفة الناس فى لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف"ص٢٢-٢٥ من كتابه :التصوف فى الاسلام .ولانملك أن نعجب من هذا التناقض الواضح فى فهم نص ابن خلدون ، علي الرغم من وضوحه .

بعض ، كما ينشأ العلم من الأدلة ، والفرح والحزن عن إدراك المؤلم أو المتلذذ به ، والنشاط عن الحمام ، والكسل عن الإعياء .

وكذلك المريد في مجاهدته وعبادته لابد وأن ينشأ له عن كل مجاهدة (حال) ، هي نتيجة لتلك المجاهدة .

وتلك الحالة : إنما أن تكون نوع عبادة ،فترسخ وتصير (مقاما) للمريد ، وإما ألا تكون عبادة ، وإنما تكون (صفة) حاصلة للنفس من حزن أو سرور أو نشاط أو كسل أو غير ذلك .

والمقامات لايزال المريد يترقي فيها ، من مقام إلي مقام ، إلي أن ينتهي إلي (التوحيد ، والمعرفة) التي هي الغاية المطلوبة للسعادة .

ويلخص ابن خلدون ماسبق ، فيقول : إن المريد لابد له من الترقي في هذه الأطوار ، وأصلها كلها الطاعة والإخلاص ، ويتقدمها الإيمان ويصاحبها .وتنشأ عنها الأحوال والصفات كنتائج وثمرات . ثم تنشأ عنها أخري وأخري ، إلي مقام التوحيد والعرفان .

وإذا وقع تقصير في النتيجة ، أو خلل ، فيعلم (المريد) أنه إنما أتي من قبل التقصير في (الطور) الذي قبله . وكذلك في الخواطر النفسانية والواردات القلبية فلهذا يحتاج المريد إلي (محاسبة نفسه) في سائر أعماله ، وينظر في خفاياها . لأن حصول النتائج عن الأعمال ضروري، وقصورها في الخلل فيها كذلك .والمريد يجد ذلك (بذوقه)

ويحاسب نفسه علي أسبابه . ولايشارك (الصوفية) في ذلك إلا القليل من الناس ، لأن الغفلة عن هذا كأنها شاملة (١) .

يقول ابن خلدون : فظهر أن أصل طريقتهم كلها : محاسبة النفس علي الأفعال والتروك ، والكلام في هذه الأذواق والمواجد التي تحصل عن المجاهدات ، ثم تستقر للمريد مقاما ، ويترقي منها إلي غيرها .

وهكذايضاف إلي الخصائص الخارجية للصوفية خصائص باطنية ، يضاف إليها - مع ذلك - كما يقول ابن خلدون - آداب مخصوصة بهم ، واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم ، إذ الأوضاع اللغوية إنما هي للمعاني المتعارفة ، فإذا عرض من المعاني ماهو غير متعارف اصطلحنا عن التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه . فلهذا اختص هؤلاء (الصوفية) بهذا النوع من العلم الذي ليس يوجد بغيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه .

ونتابع مع ابن خلدون التطور الذي أصاب علم الشريعة ، فنجده قد صار علي صنفين :

أ - صنف مخصوص بالفقهاء ، وأهل الفتيا ، وهي الأحكام العامة في العبادات والعادات وكذا المعاملات .

---

(١) نلفت النظر هنا إلى دقة ابن خلدون فى استخدام معظم مصطلحات التصوف فى أثناء حديثه عن نشأة التصوف والتعريف به ، وتفسير أحواله. ومن الممكن بالاعتماد على هذه المصطلحات تكوين قاموس أساسي مصغر يساعد كثيرا علي فهم لغة التصوف الإسلامي .

ب - وصنف مخصوص بالقوم (أي الصوفية) في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها،والكلام في الأذواق والمواجدالعارضة في طريقها،وكيفية الترقي فيها من ذوق إلي ذوق، وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك .

فلما كتبت العلوم ، ودونت ، وألف الفقهاء في الفقه وأصوله ، والكلام ، والتفسير ، وغير ذلك ، كتب رجال من أهل هذه الطريقة (الصوفية) في طريقهم :

فمنهم من كتب في أحكام الورع ، ومحاسبة النفس ، كما فعل المحاسبي (ت ٢٤٣هـ) في كتاب (الرعاية) له .

ومنهم من كتب في آداب الطريقة وأذواق أهلها ومواجدهم في الأحوال ، كما فعل القشيري في كتاب (الرسالة) ، والسهروردي (ت٦٣٢هـ) في كتاب (عوارف المعارف) وأمثالهم .

وجمع الغزالي (ت٥٠٥هـ) ، رحمه الله ، بين الأمرين في كتاب (الإحياء) ، فدون فيه أحكام الورع والاقتداء ، ثم بين آداب القوم وسننهم ، وشرح اصطلاحاتهم في عباراتهم .

وهكذا صار علم التصوف في الملة علما مدونا ، بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط ، وكانت أحكامها إنما تتلقي من صدور الرجال ، كما وقع في سائر العلوم التي دونت بالكتابة من التفسير ، والحديث ، والفقه ، والأصول ، وغير ذلك .

وبعد أن تبين ابن خلدون انتقال علم التصوف من مرحلة المشافهة والتجارب المباشرة إلي مرحلة الوصف الخارجي والتدوين ، تمشيا مع سائر العلوم الشرعية الأخري التي نشأت لدي المسلمين - يأخذ في محاولة التحليل النفسي لظاهرة الكشف التي أعلن الصوفية أنهم يختصون بها . فيقول :

ثم إن المجاهدة ، والخلوة ، والذكر يتبعها غالبا كشف حجاب الحس ، والاطلاع علي عوالم من أمر الله ، ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها ، والروح من تلك العوالم .

أما سبب هذا الكشف فيري ابن خلدون إمكانية تفسيره علي نحو عقلي يرتبط فيه السبب بالنتيجة ، أو يؤدي بالضرورة إليها ، وفي رأيه أن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلي الباطن ضعفت أحوال الحس ، وقويت الروح ، وغلب سلطانه ، وتجدد نشؤه ، وأعان علي ذلك الذكر ، فإنه كالغذاء لتنمية الروح . ولايزال في نمو ونمو وتزيد إلي أن يصير شهودا ، بعد أن كان علما ، ويكشف حجاب الحس ، ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها ، وهو عين الإدراك ، فيتعرض (الصوفي) حينئذ للمواهب الربانية ، والعلوم اللدنية ، والفتح الإلهي، وتقرب ذاته في تحقيق حقيقتها من الأفق الأعلي : أفق الملائكة (١).

(١) من المرجح هنا أن هذه النزعة العلمية الواضحة في تفسير ابن خلدون لظاهرة الإدراكات الصوفية هي التي أثارت إعجاب المفكر الهندي محمد إقبال (ت ١٩٣٨ م) فصرح بأن ابن خلدون قد تناول عناصر التصوف بروح نقادة ، وأوشك أن يصل الى النظرة الحديثة عن العقل فيما وراء الشعور . انظر كتابه : تجديد الفكر الديني في الاسلام ، ترجمة عباس محمود ، ص ٢٥ .

وهذا الكشف كثيرا مايعرض لأهل المجاهدة، فيدركون من حقائق الوجود مالايدرك سواهم ، وكذلك يدركون كثيرا من الواقعات قبل وقوعها ، ويتصرفون بهممهم وقوي نفوسهم في الموجودات السلفية ، وتصير طوع ارادتهم · أي أن أصحاب الكشف من الصوفية يتميزون بـ :

- الانفراد بإدراك بعض أسرار الوجود ·
- إدراك بعض الحوادث قبل وقوعها ·
- التصرف بالهمة ·

وهنا يؤكد ابن خلدون علي أن كبار الصوفية لم يكونوا يعتبرون هذا الكشف ، ولا هذا التصرف ، ولايخبرون عن حقيقة شيء لم يؤمروا بالتكلم فيه ، بل يعدون ما وقع لهم من ذلك محنة ، ويتعوذون منه إذا وقع لهم ·

وقد كان الصحابة ، رضي الله عنهم ، علي مثل هذه المجاهدة · وكان حظهم من هذه الكرامات أوفر الحظوظ · لكنهم لم يقع لهم بها عناية ؛ وفي فضائل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ، رضي الله عنهم ، كثير منها ، وتبعهم في ذلك أهل الطريقة ممن اشتملت رسالة القشيري علي ذكرهم ، ومن تبع طريقتهم من بعدهم ·

ثم إن قوما من (الصوفية المتأخرين) انصرفت عنايتهم إلي كشف الحجاب ، والكلام في المدارك التي وراءه ·

واختلفت طرق الرياضة عنهم في ذلك باختلاف تعليمهم في إماتة

القوي الحسية وتغذية الروح العاقل بالذكر ، حتي يحصل للنفس إدراكها الذي لها من ذاتها بتمام نشوئها وتغذيتها . فإذا حصل ذلك (زعموا) أن الوجود قد انحصر في مداركها حينئذ ، وأنهم كشفوا ذوات الوجود ، وتصوروا حقائقها كلها .

والواقع أن هذا الكشف لايكون صحيحا كاملا عندهم إلا إذا كان ناشئا عن الاستقامة (وهي هنا الالتزام الكامل بتعاليم الدين)(١) لأن الكشف قد يحصل لصاحب الجوع والخلوة ، وإن لم يكن هناك استقامة ، كالسحرة وغيرهم من المرتاضين . وليس مرادنا إلا الكشف عن الناشيء عن الاستقامة .

ومثاله : أن المرآة المصقولة إذا كانت محدبة أو مقعرة ، وحوذي بها جهة المرئي ، فإنه يتشكل فيها معوجا علي غير صورته ، واذا كانت مسطحة تشكل فيها المرئي صحيحا . فالاستقامة للنفس كالانبساط للمرآة ، فيما ينطبع فيها من الأحوال .

ويقول ابن خلدون : ولما عني (الصوفية) المتأخرون بهذا النوع من الكشف تكلموا في حقائق الموجودات العلوية والسفلية ، وحقائق الملك والروح والعرش والكرسي ، وأمثال ذلك .

وقصرت مدارك من لم يشاركهم في طريقتهم عن فهم أذواقهم ومواجدهم في ذلك .

---

(١) والاشارة هنا الى حقيقة أجمع عليها الصوفية ، وهى أن طريقهم إنما تعتمد على الإلتزام بالشريعة فى أصولها العامة وتطبيقاتها العملية. وأنهم يقومون بما وجب عليهم ، وينفردون عن عامة المسلمين بفهم خاص ، ومدارك معينة . انظر:الفصل الخاص بمفهوم الشعائر عند الصوفية.

فأهل الفتيا (من الفقهاء) بين : منكر عليهم ، ومسلم لهم .
ويعقب ابن خلدون علي ذلك قائلا : وليس البرهان والدليل بنافع في هذا الطريق ردا وقبولا ، إذ هي من قبيل الوجدانيات . . . (١).

ثـم إن هـؤلاء المتأخـرين مـن المتصوفة ، المتكلمين فـي الكشف وفيما وراء الحس ، توغلوا فـي ذلك ، فذهب الكثير منهم إلـى (الحلول) و (الوحدة) ، ،ملأوا الصحف منه مثل الهروي في كتاب المقامات له (٢) وتبعهم ابن عربي ، وابن سبعين ، وتلميذهما ابن العفيف ، وابن الفارض في قصائدهم .

وهنا يكشف ابن خلدون لأول مرة عن العلاقة بين بعض الأفكار والمبادىء الصوفية والشيعية ، فيفتح بذلك مجالا واسعا لبحث مستفيض حول عمليات التأثير والتأثر التي كانت تجري بين المجالات المختلفة في الفكر الإسلامي (٣):

يقول ابن خلدون إن سلف هؤلاء المتصوفة المتأخرين كانوا مخالطين اللاسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين أيضا بالحلـــول ،

---

(١) يحسم ابن خلدون هنا التفرقة بين مجال العلوم التى تستخدم الأدلة العقلية لبيان صحة الآراء من فسادها ،ومجال العلوم القائمة على التجربة الفردية التى لايطبق فيها إلا قانون الذوق والمشاهدة . وقديما قال الصوفية :"من ذاق عرف ".
(٢) يبدو أن ابن خلدون يقصد بهذا : كتاب " منازل السائرين " الذي لاقى من علماء التصوف اللاحقين اهتماما كبيرا ، فتابعوه بعدد كبير من " الشروح ".
(٣) وهذا هو الموضوع الذي كرس الباحث العراقى د. كامل مصطفى الشيبى معظم جهوده له . فألف فيه كتابين الأول تحت عنوان : العناصر الشيعية فى التصوف ، والثانى بعنوان : العناصر الصوفية في التشيع .

وإلهية الأئمة مذهبا ، لم يعرف لأولهم ، فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر ، واختلط كلامهم ، وتشابهت عقائدهم (١) .

وكان من نتيجة هذا التلاقي ظهور بعض الأفكار الشيعية في مجال التصوف ، وفي مقدمتها القول بالقطب ،ومعناه :رأس العارفين ، بزعمون أنه لايمكن أن يساويه أحد في مقام المعرفة حتي يقبضه الله، ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان .

ثم قالوا بترتيب وجود الأبدال بعد هذا القطب ، كما قاله الشيعة في النقباء ، حتي أنهم لما أسندوا لباس خرقة التصوف ليجعلوه أصلا لطريقتهم ونحلتهم وقفوه علي الإمام علي ، رضي الله عنه ، وهو من هذا المعني أيضا .

ويرجح ابن خلدون أن مكان هذا التبادل كان في العراق : عندما ظهرت الإسماعيلية من الشيعة ، وظهر كلامهم في الإمامة ، ومايرجع إليها مما هو معروف،اقتبس المتصوفة منه الموازنة بين الظاهر والباطن ، فجعلوا القطب في الباطن يماثل الإمام الشيعي في الظاهر ، كما جعلوا الأبدال من حوله كالنقباء حول الإمام . يقول ابن خلدون : فتأمل ذلك من كلام هؤلاء المتصوفة في أمر الفاطمي ، وما شحنوا به كتبهم في ذلك مما ليس لسلف المتصوفة فيه كلام بنفي أو إثبات ، وإنما هو مأخوذ من كلام الشيعة والرافضة ، ومذاهبهم في كتبهم .

---

(١) ماينبغى التركيز عليه فى حديث ابن خلدون أنه يشير إلى أن التأثير كان متبادلا بين الصوفية والشيعة . وهذا يعنى أنه لم يكن فى اتجاه واحد دائما : أي من الشيعة إلى الصوفية.

وينبهنا ابن خلدون إلي أحد أسباب الهجوم علي التصوف ، بأن كثيرا من الفقهاء وأهل الفتيا عندما انتدبوا للرد علي هؤلاء المتأخرين من المتصوفة في هذه المقالات ، وأمثالها ، (شملوا) بالنكير (سائر) ماوقع لهم في الطريقة . أي أنهم لم يفرقوا بين ماهو أصيل في التصوف ، وما دخل عليه من الخارج .

لذلك فإن ابن خلدون يسعي إلي إنصاف الصوفية (١) مما لحق بهم ، أو بالأحري ، مالحق بمذهبهم الذي ينبغي أن نقسمه الي أربعة أقسام :

الأول : الكلام علي المجاهدات ، وما يحصل من الأذواق والمواجد ومحاسبة النفس علي الأعمال لتحصل تلك الأذواق التي تصير مقاما ، ويترقي منه إلي غيره . وهذا أمر - كما يقول ابن خلدون - لامدفع فيه لأحد ، وأذواقهم فيه صحيحة ، والتحقق بها عين السعادة .

الثاني : الكلام في الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب ، مثل الصفات الربانية والعرش والكرسي والملائكة والوحي والنبوة والروح ، وحقائق كل موجود غائب أو شاهد ، وتركيب الأكوان في صدورها عن موجدها ، وتكونها . وهنا يقرر ابن خلدون أن أكثر كلامهم فيه نوع من المتشابه ، لما أنه وجداني . وفاقد الوجدان عندهم بمعزل عن أذواقهم فيه . واللغات لا تعطي دلالة علـــي مرادهم منه ، لأنها لم

---

(١) لاشك في أن موقف ابن خلدون العام من الصوفية موقف متعاطف . ومع ذلك فإنه يتميز بدرجة كبيرة من الموضوعية ، حيث لايتردد في الإنكار عليهم اذا ظهر مايدعو لذلك .

توضع إلا للمتعارف ، وأكثره من المحسوسات . فينبغي ألا نتعرض لكلامهم في ذلك ، ونتركه فيما تركناه من المتشابه . ومن رزقه الله فهم شيء من هذه الكلمات علي الوجه الموافق لظاهر الشريعة ، فأكرم بها من سعادة !

الثالث: الكلام في كرامات القوم ، وإخبارهم بالمغيبات ، وتصرفهم في الكائنات . ويعتبره ابن خلدون أمرا صحيحا غير منكر ، وإن مال بعض العلماء إلي انكاره ، فليس ذلك من الحق .. هذا مع أن الوجود شاهد بوقوع الكثير من هذه الكرامات ، وانكارها نوع من المكابرة . وقد وقع للصحابة وأكابر السلف كثير من ذلك . وهومعلوم مشهور .

ألرابع : مجموعة ألفاظ موهمة الظاهر ، صدرت من الكثير من أئمة القوم يعبرون عنها في اصطلاحهم بالشطحات ، تستشكل ظواهرها : ويقف العلماء إزاءها بين : منكر ، ومحسن ، ومتأول . أما ابن خلدون فيدعو إلي انصاف القوم : فهم - في رأيه - أهل غيبة عن الحسّ . والواردات تملكهم حتي ينطقوا عنها بمالا يقصدونه . وصاحب الغيبة غير مؤاخذ . والمجبور معذور . وهنا تفصيل :

- فمن علم منهم فضله واقتداؤه : حمل علي القصد الجميل من هذا وأمثاله . وان العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها ، كما وقع لأبي يزيد البسطامي ، وأمثاله .

- وأما من تكلم بمثلها - وهو حاضر في حسه ، ولم يملكه الحال - فمؤاخذ أيضا . ولهذا أفتي الفقهاء وأكابر الصوفية بقتل الحلاج لأنه تكلم في حضور . وهو مالك لحاله ، والله أعلم .

واخيرا يشير ابن خلدون إلي أن سلف الصوفية ، من أهل الرسالة القشيرية ، أعلام الملة الذين أشرنا إليهم من قبل ، لم يكن لهم حرص علي كشف الحجاب ، ولا هذا النوع من الإدراك . إنما همهم الاتباع والاقتداء ما استطاعوا . ومن عرض له شيء من ذلك أعرض عنه ، ولم يحفل به ، بل يفرون منه ، ويرون أنه من العوائق والمحن ، وأنه إدراك من إدراكات النفس ، مخلوق حادث ، وأن الموجودات لاتنحصر في مدارك الإنسان ، وعلم الله أوسع ، وخلقه أكبر ، وشريعته بالهداية أملك ، فلم ينطقوا بشيء مما يدركون ، بل حظروا الخوض في ذلك ، ومنعوا من يكشف له الحجاب من أصحابهم من الخوض فيه ، والوقوف عنده ، بل يلتزمون طريقهم كما كانوا في عالم الحس ، قبل الكشف من الاتباع والاقتداء ، ويأمرون أصحابهم بالتزامها . وهكذا ينبغي أن يكون حال المريد . والله أعلم بحقيقة الحال .

إن هذا العرض التاريخي ، القائم علي التحليل والتفسير والحكم، ينبغي أن يكون - في رأينا - أساسا يعتمد عليه في التأريخ للتصوف الإسلامي ، وبيان نشأته ، ومتابعة تطوره . ويمكننا أن نسجل حوله الملاحظات التالية :

أولا : أن ابن خلدون يرجع التصوف في بدايته إلي مصدر إسلامي ، بل إنه يذهب إلي حد اعتبار الأجيال الإسلامية الأولي،خلال القرن الأول الهجري ، وإنما كانت بسلوكها الإسلامي الخالص تعبر عن التصوف : كتيار تعبدي ، زهدي ، يتجه إلي الله تعالي ، ويعرض عن زخارف الدنيا .

ثانيا : نقطة التحول الأولي في التصوف الإسلامي تتمثل في تركيز بعض أصحابه علي ما أحدثته ممارسة التجربة الدينية بعمق في نفوسهم من إدراكات ومواجد ، أخذت حدّتها تزيد بالإيغال في إماتة رغبات الجسد ، واستمرار مجاهدة النفس ، ومتابعة خواطرها بالفحص والتقويم.

ثالثا : نقطة التحول الثانية تمثلت في " تدوين " هذه الإدراكات والمواجد في مؤلفات ، اختص بعضها بالجانب النفسي ، وبعضها بالجانب السلوكي ، وبعضها جمع بين الجانبين . عندئذ تحول التصوف - الذي كان عبارة عن تجربة حية تعيش في الهواء الطلق - إلي علم مقيد ، له أصوله ، وقضاياه ، ومصطلحاته .

رابعا : هاجم أصحاب العلوم الشرعية الأخري - كالفقه والحديث - علم التصوف باعتباره علما يدعي أصحابه أنهم وحدهم الأقدر علي فهم "حقيقة " الدين ، في حين أن العلوم الأخري لاتدرك سوي "ظاهره" . وقد وجد الفقهاء في ألفاظ الصوفية الغامضة أحيانا أو الشاطحة فرصة جيدة لرفض التصوف في مجمله .

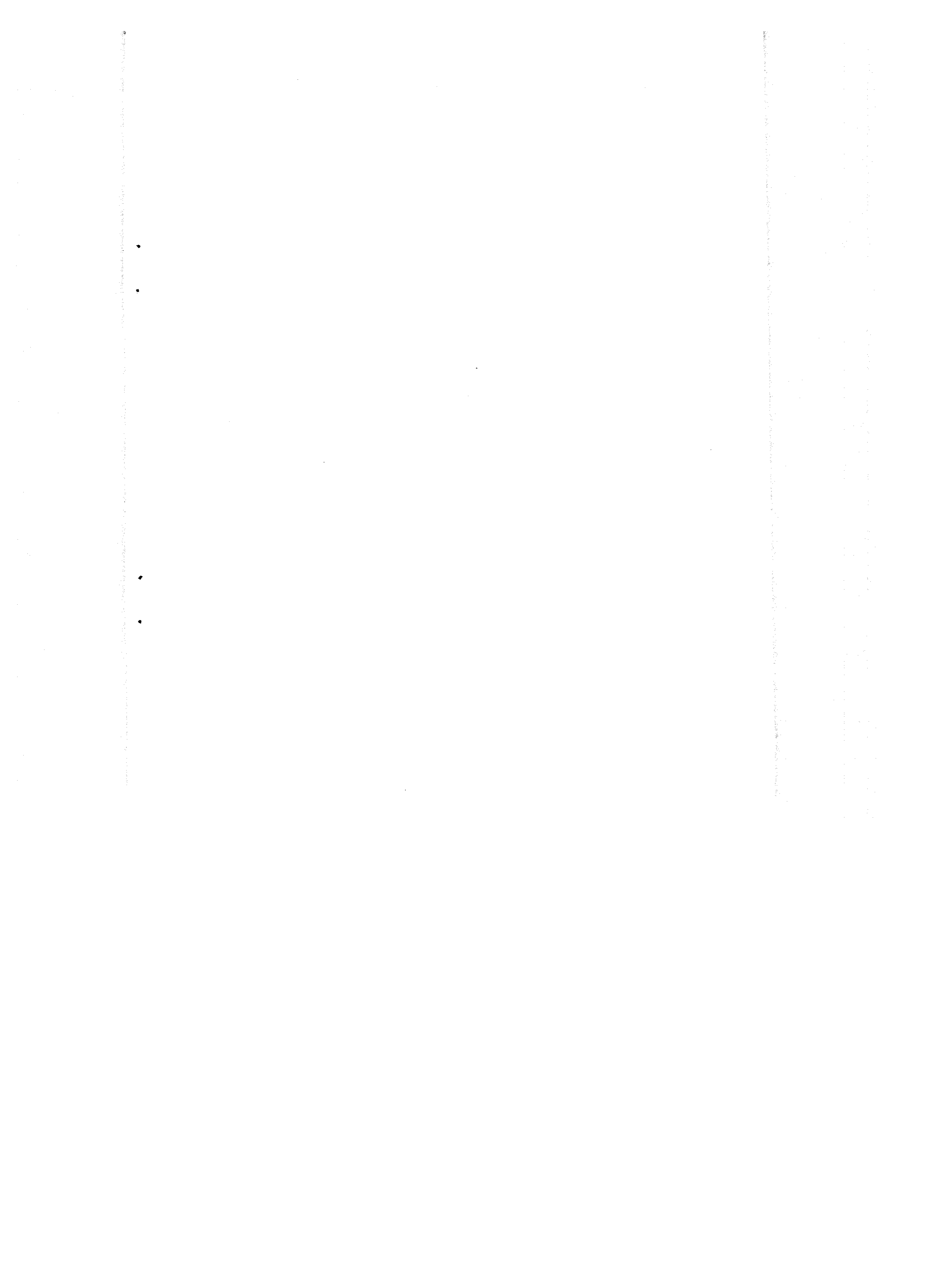
خامسا: التأثير القوي الذي أصاب التصوف جاء من أفكار الشيعة الإسماعيلية في العراق . عندئذ راحت تسري في التصوف أفكار لم يكن يعرفها من قبل ، مثل : القطب ، والأبدال ، والمعرفة اللدنية ، والظاهر والباطن ، وكما يقول ابن خلدون : " سرقت الطباع بعضها من بعض " .

سادسا : يلاحظ أن ابن خلدون لم يتعرض لمرحلة ظهور الطرق الصوفية، مع أنها كانت موجودة في عصره . كما أنه لم يشر إلي نظام الخانقاهات التي تولي هو نفسه - في نهاية القرن الثامن الهجري - واحدا من أهمها في مصر ، وهو " خانقاه بيبرس " (١).

* * *

---

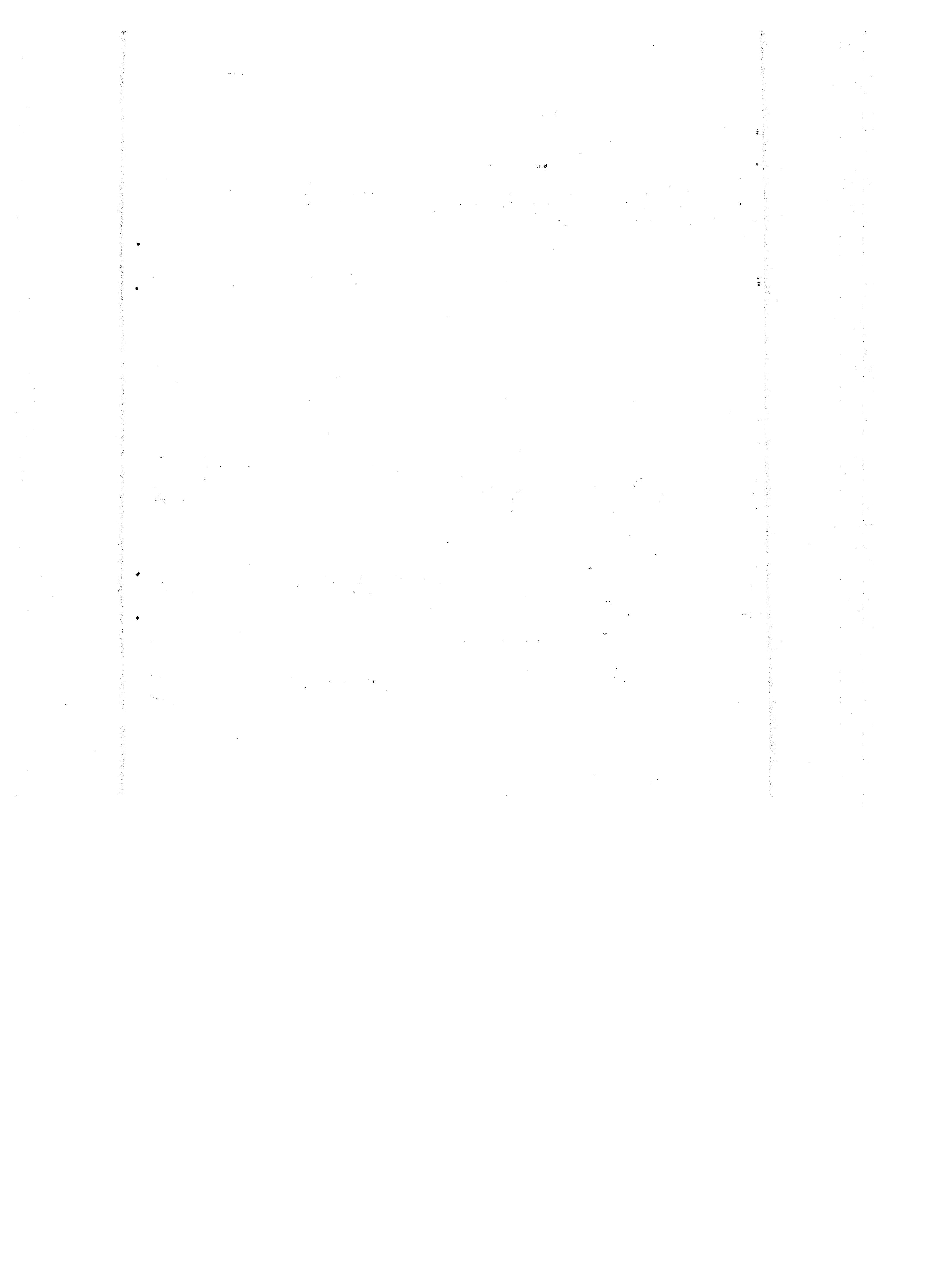
(١) انظر مقال محمد الطالبى ، Talibi عن " ابن خلدون " فى دائرة المعارف الاسلامية - الطبعة الجديدة بالفرنسية .





الفصل الرابع

مراحل التصوف الإسلامي



يطلق التصوف الإسلامي علي ظاهرة روحية خاصة تعني التفرغ لعبادة الله ، ومحاسبة النفس علي خواطرها ، والزهد في متع الدنيا وملذاتها ، وعدم الاهتمام بمظاهر الحياة المادية والتعلق بحب الله ، والاستغراق الكامل فيه .

وقد بدأت هذه الظاهرة مع بداية الاسلام . ثم أخذت تتطور حتي بلغت أوجها في القرنين الثالث والرابع الهجريين ، ولم تتوقف عن الحياة بعد ذلك(١) . فقد ارتبطت بالأحداث الاجتماعية والسياسية التي مرت بالمجتمع الاسلامي ، وتأثرت إلي حد كبير بالعوامل الثقافية التي انتشرت فيه .

ولايتفق الدارسون حتي الآن علي أصل كلمة تصوف ، ومن أين جاءت ؟ فيري البعض أنها نسبة الي الصوف الذي كان يلبسه الرهبان والزهاد في العصور القديمة ، ويذهب البعض إلي أنها نسبة الي الصفاء الروحي . ويرجعها البعض الي أهل الصفة ، وهم جماعة من الفقراء المسلمين ، لم يكن لهم مأوي فكانوا يبيتون في المسجد علي عهد الرسول ، صلي الله عليه وسلم ، وأخيرا هناك من يرجع كلمة تصوف العربية إلي الكلمة اليونانية صوفيا ، التي تعني محبة الحكمة (٢).

---

(١)انظر : د. أبو العلا عفيفي :"التصوف : الثورة الروحية في الإسلام" حيث يعتبر القرن الثالث هو العصر الذهبي للتصوف الإسلامي - ط . دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٣.

(٢)انظر ك نيكلسون :" التصوف الإسلامي وتاريخه " ترجمة د. أبو العلا عفيفي ، ط. القاهرة ١٩٦٥ ، وكذلك : " الصوفية في الإسلام " ترجمة الأستاذ نور الدين شريبة - القاهرة ١٩٥٦.

وعلي أية حال فإن كلمة توصف لم تظهر الا في نهاية القرن الثاني الهجري ، ولايعني هذا أن مفهومها لم يظهر إلا في هذا الوقت. فالواقع أن التصوف الإسلامي قد أخذ عدة أشكال ، ارتبطت بمراحل مختلفة يمكن أن نلخصها في المراحل الخمس التالية :

١ - مرحلة العبادة .
٢ - مرحلة الزهد .
٣ - مرحلة التصوف العملي .
٤ - مرحلة التصوف الفلسفي .
٥ - مرحلة الطرق الصوفية .

ولايعني هذا التقسيم أن كل مرحلة قد بدأت في اللحظة التي انتهت فيها سابقتها . فإن ظاهرة روحية مثل التصوف ، لايمكن أن توضع حدود دقيقة لتطورها ، فقد تتداخل مرحلتان أو اكثر لفترة من الوقت ، دون أن يوجد خط قاطع يفصل بينهما . كما أن جوهر التصوف نفسه واحد علي الرغم من اختلاف الأشكال التي يظهر فيها أو المراحل التي يمر بها . وعلي ذلك فإن الغرض من مثل هذا التقسيم ينبغي أن يكون واضحا منذ البداية ، وهو أنه لمجرد تبسيط ظاهرة معقدة التركيب ، ومحاولة تقريبها الي الأذهان .

وتأتي مرحلة العبادة ، والإغراق فيها ، في الفترة الأولي من نشأة الإسلام ، وفي حياة الرسول ، صلي الله عليه وسلم ، نفسه ، فقد اتجه بعض المسلمين إلي الاكتفاء بتقليد تصرفات الرسول ، صلي الله عليه وسلم ، في الأمور الدينية وحدها ، دون أن يهتموا بالجانب العملي في حياته الدنيوية وهو أنه كان يتاجر،ويتزوج ،ويقود الجيش ،

ويحكم بين الناس ... الخ . وقد نبههم الرسول ، صلي الله عليه وسلم ، نفسه إلي ذلك . ولكنهم اندفعوا في جانب العبادة إلي حد التطرف . فكانوا يفرضون علي أنفسهم من الواجبات الدينية أكثر مما ينبغي ، فبدلا من صوم شهر رمضان فقط ، كانوا يصمون العام كله، ويصلون أعدادا كبيرة جدا من الركعات ، ويقرأ بعضهم فيها جزءا طويلا جدا من القرآن ... الخ . وربما كان هذا نتيجة اندفاع هؤلاء الأفراد في الإيمان بالدين الاسلامي ، بعد حياة قضوا معظمها في الجاهلية ، فحاولوا التكفير الكامل عما سبق ، ولهذا اقتصروا علي جانب العبادة وحده الذي حث عليه القرآن الكريم ، ودعا إليه في كثير من آياته (١) .

أما المرحلة الثانية ، فهي مرحلة الزهد . ويمكن القول بأنها تتعاصر مع انتشار الفتوحات الاسلامية ، وزيادة أملاك الدولة ، وتضخم ثروات بعض الأفراد والعائلات . وقد نشأ في مقابل ذلك رد فعل من جانب بعض المسلمين الأتقياء ضد هذا الاتجاه المادي ، الذي بدأ يسري في المجتمع الاسلامي ، والذي ساعد عليه قيام الدولة الأموية ، وتحول حكامها وأمرائها من المظهر العربي البسيط الي مظهر الملوك والأباطرة القدماء . وكان الصحابي الشهير أبو ذر الغفاري أشهر من قاد اتجاه الزهد في الإسلام .وهو يعني رفض كل مظاهر الحياة المادية بما فيها امتلاك القصور والعبيد .. الخ والاكتفاء بما هو ضروري للحياة البسيطة من شراب وطعام ومسكن وملبس ، حتي

---

(١)انظر : ابن خلدون : المقدمة - الفصل ١٨من الباب السادس -ط. الشعب ، القاهرة ١٩٦٧ ، وكذلك : ابن الجوزي : تلبيس ابليس ص ١٦١ . ١٦٩ ، ط. القاهرة ١٩٦٥.

يتفرغ الشخص لعبادة ربه، ولايخشي من أن يفقد شيئا إذا تعرض لمواجهة الظلم ، وإعلان كلمة الحق .

ومن أمثلة الزهد في هذه الفترة أن بعض المسلمين كان يمتنع عن أي شيء تشتهيه نفسه لأن الشهوة تتحكم في النفس ، وهو لايريد أن يكون محكوما إلا لله تعالي . فمثلا حرم بعضهم علي نفسه أكل اللحم باعتباره طعام الأغنياء ، ويقال إن أحدهم كان يمنع نفسه من شرب الماء البارد لأنه كان يجد في شربه متعة !

ثم تجيء المرحلة الثالثة من حياة التصوف الإسلامي ، وهي مرحلة التصوف العملي (١)، الذي أصبح ظاهرة متميزة ، أمتزج فيها السلوك بالتفكير . وأصبح للصوفية فيها كيان خاص داخل المجتمع الإسلامي وطريقة خاصة في المعاملات ، ولغة خاصة في التعبير. وهنا دخلت بعض المفاهيم الجديدة علي التصوف الإسلامي ، مثل مفهوم المعرفة ، الذي يتلخص في أن معرفة الله هي الهدف الأسمي من العبادة ، وكذلك مفهوم الحب الإلهي ، الذي يعني أن الصوفي لايعبد الله خوفا من النار أو رغبة في الجنة . . وإنما يعبده لذاته ، حبا فيه وتعلقا به . كما تحددت في هذه المرحلة معالم الطريق الصوفي الذي يبدأ بالتوبة من الذنوب ، وينتهي بالقرب من الله ، والاتصال به ، ولتحقيق ذلك لابد من وجود شيخ يأخذ بيد المريد خلال المرحلة الأولي من الطريق .

---

(١)فضلنا أن نطلق مصطلح (التصوف العملى) بدلا من (التصوف السنى) نظرا لما تشتمل عليه هذه المرحلة من بعض الاتجاهات التى اعتبرت خارجة عن المفاهيم الاسلامية المتعارف عليها . ومنها علي سبيل المثال اتجاه الحلاج .

وقد بلغت هذه المرحلة أوجها خلال القرن الثالث الهجري، وفيها وجدت أكبر مجموعة من أعلام التصوف الإسلامي ، نذكر من بينهم الحلاج ، وذا النون المصري ، والحكيم الترمذي ... وقد دخل معظم هؤلاء الصوفية في مناقشات حادة مع معاصريهم وخاصة مع الفقهاء ، الذين رأوا في طريقتهم خروجا عن تعاليم الإسلام البسيطة ، واتهموا أحيانا بالكفر ، كما حدث مع الحلاج الذي تم إعدامه من أجل بعض العبارات التي تشير إلي حلول الله فيه ، والتي قالها في بعض حالات الوجد الصوفي مثل " أنا الحق " و " مافي الجبة إلا الله " . ولاشك في أن هذه المرحلة قد تعرضت لبعض التأثيرات الدينية التي كانت موجودة قبل الاسلام .

أما المرحلة الرابعة ، التي يطلق عليها التصوف الفلسفي ، فتتمثل فيما كتبه بعض فلاسفة التصوف الإسلامي من أمثال السهروردي وابن عربي .. فمع السهروردي نلتقي بما يسمي " فلسفة النور " التي تري أن الله هو النور الكامل ، تليه مستويات أخري من الأنوار الأقل كمالا ، وأن الصوفي بإمكانه أن يتدرج في هذه الأنوار كلما طهر قلبه من أغراض الدنيا ، واستغرق في معرفة الله (١). أما ابن عربي ، فهو صاحب فلسفة وحدة الوجود ، التي تري أن الله والعالم وجهان لشيء واحد ، وأن الانسان مثل نسخة مختصرة من العالم ، وأن قلبه مثل المرآة التي يمكن ، إذا صفاها ، أن يتلقي فيها صورة الله (٢). ومن المعروف أن كلا من هذين الفيلسوفين قد تعرض

---

(١) انظر كتابه الأساسي :هياكل النور، ودراسة د. أبو ريان عن فلسفته بعنوان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى ط. الانجلو المصرية ١٩٥٩.

(٢) انظر كتابه المركز :فصوص الحكم ،بتعليقات د. أبو العلا عفيفي. ط. بيروت ١٩٦٦.

لحملة نقد عنيفة من فقهاء المسلمين ، واعتبرت مذاهبهما أحيانا خروجا عن الإسلام بمفهومه الصحيح ·

لكن إذا كانت هذه المرحلة قد تميزت بالفكر النظري المجرد فإن المرحلة الخامسة ، وهي مرحلة الطرق الصوفية ، قد تركزت اهتماماتها علي الأمور العملية والسلوك الفردي والجماعي للصوفية ، ففي هذه المرحلة نجد أن لكل طريقة شيخا هو رئيسها الأعلي ، وهي تحمل في الغالب اسمه ، وتستمد تعاليمها من كلامه وتوجيهاته ، ولكي يلتحق المريد الجديد بالطريقة ، لابد أن " يأخذ عهدا علي الشيخ " وهذا العهد عبارة عن التزام كامل بنظام الطريقة وعدم الخروج عن تعاليمها · وبمجرد قبول المريد في الطريقة تلزمه مجموعة من الواجبات ، أهمها الطاعة المطلقة للشيخ ، والتعاون الكامل مع باقي الأعضاء بما في ذلك تزويدهم بالمال إذا كان غنيا ، كما يكتسب بعض الحقوق ، ومنها رعايته اجتماعيا إذا كان فقيرا · وقد استغل كثيرا من أتباع الطرق الصوفية هذا الحق ، ومن هنا نشأت " ظاهرة التواكل " التي سادت في المجتمع الإسلامي خلال عصور ضعفه ، وتحولت الطرق الصوفية الي أماكن يلجأ اليها الكسالي والمنتفعون ، " تكايا " ومن أشهر الطرق الصوفية التي مازالت حتي يومنا هذا :" الطريقة الشاذلية - والرفاعية-والأحمدية " ، ويلاحظ أن أتباعها في تزايد مستمر(١)·

وعموما فإن التصوف الإسلامي ظاهرة غنية جدا ، لكنها مازالت في حاجة لدراسات أكثر عمقا وتفصيلا · ولاشك في أن صوفية الاسلام

---

(١)انظر:د· إبو الوفا التفتازاني ، الطرق الصوفية فى مصر، بحث منشور بحوليات كلية الآداب بجامعة القاهرة ، م٢٥، جـ ٢ ، ١٩٦٨م

قد تركوا تراثا ضخما يحتوي عي تجارب نفسية ، وأخلاقية تستحق التقدير ، كما أنهم توصلوا إلي نظريات ومذاهب فكرية غاية في العمق . وقد نبغ منهم شعراء كبار مثل ابن الفارض ، والجامي ، والشيرازي ، وبالإضافة إلي ذلك تشتمل ظاهرة التصوف علي الكثير من الأبعاد الاجتماعية والسياسية . ويري معظم المستشرقين الذين درسوها أنها تمثل الجانب الروحي الوجداني من الإسلام في مقابل جانب الشعائر والعبادات . والواقع أن الصوفية قد فرقوا بين مايسمي بظاهر الشريعة وباطنها وقالوا إن الظاهر وهو الأوامر والمحرمات موجه لعامة المسلمين ، بينما لايدرك الباطن وهو معرفة الله .. والاتصال به إلا جماعة الصوفية . وقد أداهم هذا إلي أن يفهموا النصوص الدينية فهما خاصا، وأن يلجأوا في تفسيرها إلي منهج " التأويل" واستخدموا في ذلك لغة رمزية ، ذات تعبيرات ومصطلحات خاصة بهم . وأخيرا فإن مما يعطي للتصوف الإسلامي أهمية بالغة هو أنه يعيش حتي اليوم في وجدان الشعوب الإسلامية بصورة أو بأخري مما ذكرناه في المراحل الخمس السابقة .

* * *



الفصل الخامس
تفرّد الصوفية في الآداب والمعارف

فتح هجوم الفقهاء وعلماء الحديث علي الصوفية مجالا حاول فيه هؤلاء الأخيرون أن يدافعوا عن أنفسهم ، وأن يبينوا في نفس الوقت حقيقة مذهبهم ، ويوضحوا الأسس التي يستندون عليها ، والأهداف التي يسعون لتحقيقها. وبطبيعة الحال ، لم يخل دفاع الصوفية عن أنفسهم مـــن تلميح وغمز لخصومهم ، فقـد أطلقوا عليهم مصطلح "علماء الظاهر " و " علماء الرسوم " أي الشكليات ، وذلك في مقابل وصفهم لأنفسهم بأنهم " علماء الحقيقة " أو " الباطن " .

لكننا نتساءل : ماهو موقف الصوفية الحقيقي من علوم الشريعة الأخري ، كالفقه والحديث ؟ وهل صحيح أنهم لم يكونوا يهتمون بهذه العلوم ، وينظرون إليها باستخفاف ؟ ومن الواضح أن الإجابة عن مثل هذه الأسئلة سوف تقودنا إلي معرفة مدي صلة التصوف كعلم بعلوم الشريعة الأخري .

ويجيب الطوسي علي ذلك بأن طبقات الصوفية اتفقوا مع الفقهاء وأصحاب الحديث في معتقداتهم ، وقبلوا علومهم ، ولم يخالفوهم في معانيهم ورسومهم - إذا كان ذلك مجانبا للبدع ، واتباع الهوي ، ومنوطا بالأسوة والاقتداء - وشاركوهم بالقبول والموافقة في جميع علومهم (١) .

ويؤكد الطوسي أن الصوفية الذين يقصرون عن مستوي الفقهاء وعلماء الحديث في الدراية والفهم والاطلاع لايترددون فـي الرجوع إلي

---

(١) اللمع ، ص ٢٨ ، بتحقيق د. عبدالحليم محمود (بالاشتراك) ، القاهرة ١٩٦٠ .

هؤلاء الفقهاء والعلماء فيما أشكل عليهم من أحكام الشريعة أو حدود الدين · وعند وجود " الإجماع " فإن الصوفية ينضوون تحت لوائه ، أما عندما يختلف الفقهاء فيما بينهم حول مسألة معينة ، فإن الصوفية يفضلون أو يستحبون" الأخذ بالأحسن والأولي والأتم احتياطا للدين ، وتعظيما لما أمر الله به عباده ، واجتنابا لما نهاهم عنه "(١)

وإذن فليس من مذهب الصوفية اللجوء إلي الرخص ، وطلب التأويلات ، والميل إلي الترفه ، والسعات ، وركوب الشهبات ، لأن ذلك - فيما يري الطوسي - تهاون بالدين ·

ولاشك أن هذا يذكرنا بقول الرسول ، صلي الله عليه وسلم : الحلال بين ، والحرام بين ، وبينهما أمور مشتبهات · فمن اتقي الشبهات فقد استبرأ لعرضه ودينه ·

ويقول الطوسي : ثم ان الصوفية - من بعد ذلك - ارتقوا إلي درجات عالية ، وتعلقوا بأحوال شريفة ، ومنازل رفيعة من أنواع العبادات وحقائق الطاعات والأخلاق الجميلة ، ولهم في معاني ذلك : تخصيص ليس لغيرهم من العلماء وأصحاب الحديث · وشرح ذلك يطول · غير أني أبين لك من كل شيء طرفا حتي تستدل بما أذكره علي مالا أذكره ، إن شاء الله تعالي (٢) ·

---

(١) السابق ، نفس الصفحة ·

(٢) السابق ، نفس الصفحة ·

فأول شيء من التخصيصات للصوفية ، وما تفردوا بها عن جملة العلماء ،من بعد أداء الفرائض واجتناب المحارم: ترك مالايعنيهم(١)، وقطع كل علاقة تحول بينهم وبين مطلوبهم ومقصودهم ، إذ ليس لهم مطلوب ولامقصود غير الله ، تبارك وتعالي . ثم لهم آداب ، وأحوال شتي ، منها :

- القناعة بقليل الدنيا عن كثيرها ، والاكتفاء بالقوت الذي لابد منه ، والاقتصار علي مالابد منه من مهنة الدنيا : من الملبوس ، والمفروش ، والمأكول ، وغير ذلك .
- واختيار الفقر علي الغني اختيارا ، ومعانقة القلة ، ومجانبة الكثرة ، وإيثار الجوع علي الشبع ، والقليل علي الكثير .
- وترك العلو والترفع ، وبذل الجاه ، والشفقة علي الخلق ، والتواضع للصغير والكبير ، والإيثار في وقت الحاجة إليه ، وأن لايبالي من أكل الدنيا .
- وحسن الظن بالله ، والإخلاص في المسابقة إلي الطاعات ، والمسارعة إلي جمع الخيرات .
- والتوجه إلي الله تعالي ، والانقطاع إليه، والعكوف علي بلائه، والرضا عن قضائه .
- والصبر علي دوام المجاهدة ومخالفة الهوي ، ومجانبة حظوظ النفس،والمخالفة لها،إذ وصفها الله تعالي بأنها أمارة بالسوء ، والنظر إليها بأنها " أعدي عدوك التي بين جنبيك " ، كما روي عن رسول الله ، صلي الله عليه وسلم (٢).

---

(١) يعتبر مبدأ " ترك مالايعنى" من أهم المبادىء التى التزم بها كبار الصوفية المسلمين. ولعل هذا كان مثار هجوم عليهم ، من قبل بعض الباحثين المحدثين . انظر : د. عمر فروخ ، التصوف فى الاسلام ، ص ٩ ، ١ ط بيروت ١٩٨١

(٢) من الطبيعى أن يلجأ الصوفية المسلمون كثيرا الى الآيات والأحاديث التى تؤيد مبادئهم، ومنها هذا الحديث فى هذا الموضع بالذات . ولكن النظرة الموضوعية الشاملة تبين أن قوى الإنسان متوازنة ، وأنه بمحض اختياره يمكنه أن يرجع إحداها علي الأخريات

ثم إن من آدابهم وشمائلهم أيضا : مراعاة الأسرار ، ومراقبة الملك الجبار ، ومداومة المحافظة علي القلوب بنفي الخواطر المذمومة ، ومساكنة الأفكار الشاغلة التي لايعلمها غير الله ، عز وجل ، حتي يعبدوا الله بقلوب حاضرة ، وهموم جامعة ، ونيات صادقة ، وقصود خالصة ،لأن الله عز وجل ، لايقبل من عباده من أعمالهم إلا ماكان لوجهه خالصا ، قال الله عز وجيل(ألا لله الدين الخالص) (١)٠

ومن آدابهم وشمائلهم وتخصيصهم أيضا : الاعتراض لسلوك سبل أوليائه ، أي الاختلاف إليها ومتابعتها ، والنزول في منازل أصفيائه ، ومباشرة حقيقة الحقوق ببذل الروح ، وتلف النفس ، واختيار الموت علي الحياة ، وإيثار الذل علي العز ، واستحباب الشدة علي الرخاء ، طمعا في الوصول إلي المراد ، وأن لايريد إلا مايريد - أي لايريد الصوفي إلا مايريده الله تعالي ٠

وهنا يستشهد الطوسي بذلك الحوار العميق الذي دار بين الرسول ، صلي الله عليه وسلم ، وحارثة ، عندما سأله الرسول قائلا : " لكل حق حقيقة ٠ فما حقيقة إيمانك ؟

فقال حارثة : عزفت نفسي عن الدنيا ، فأسهرت ليلي ، وأظمات نهاري ، وكأني أنظر الي عرش ربي بارزا ٠ وكأني أنظر إلي أهل الجنة : كيف يتزاورون ، وإلي أهل النار: كيف يتعاوون ٠ فقال له الرسول ، صلي الله عليه وسلم ، : عرفت فالزم - أو كما روي في الحديث ، والله أعلم ٠

---

(١)سورة الزمر ، الآية ٣٠

وللصوفية أيضا تخصيص من طبقات أهل العلم : باستعمال أيات من كتاب الله تعالي متلوة ، وأخبار عن رسول الله ، صلي الله عليه وسلم، مروية ، مانسختها آية ، وما رفع حكمها خبر ولا أثر،(١) يدعو ذلك إلي مكارم الأخلاق ، ويبحث عن معالي الأحوال ، وفضائل الأعمال ، وينبيء مقامات عالية في الدين ،ومنازل رفيعة خص بذلك طائفة من المؤمنين ، وتعلق بذلك جماعة من الصحابة والتابعين ، وذلك أدب الرسول ، صلي الله عليه وسلم ، وخلق من أخلاقه ، إذ يقول ، صلي الله عليه وسلم : إن الله أدبني فأحسن أدبي : وإذ يقول الله ، عز وجل (وإنك لعلي خلق عظيم)(٢)، وذلك موجود في دواوين العلماء والفقهاء ، وليس لهم في ذلك تفقه واستنباط كفقههم في سائر العلوم .

إن الطوسي يري في هذا المجال الأخلاقي الذي يهتم به التصوف أمرا لاينبغي لأي عالم منصف أن يشكك فيه ، بل إنه يدعو مثل هذا العالم للإقرار به ، والإيمان بأنه حق:وذلك مثل حقائق التوبة وصفاتها ، ودرجات التائبين وحقائقهم ، ودقائق الورع وأحوال الورعين ، وطبقات المتوكلين ، ومقامات الراضين ، ودرجات الصابرين ، وكذلك في باب الخشية والخضوع ، والمحبة ، والخوف والرجاء ، والشوق ، والمشاهدة ، والإنابة والطمأنينة(إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم) (٣)

---

(١)الواقع أن الصوفية قد استخدموا فى أحاديثهم بعض الأحاديث النبوية الضعيفة، وكمية الأحاديث التى استدركها الحافظ العراقى على الغزالى فى(الاحياء) شاهد على ذلك .
ولكنهم يرون أن هذه الأحاديث إنما تتعلق بالأخلاق والآداب ، وليس المطلوب فيها الصحة المطلقة ، كما هى الحال فى الأحاديث المتعلقة بالعقائد والعبادات .

(٢)سورة القلم ، آية ٤

(٢)سورة الأنفال ، آية ٢

واليقين ، والقناعة ، وعدة أحوال أكثر من أن يحصي عددها . ولكل حال من ذلك أهل وطبقات ، ولهم في ذلك حقائق ومشاهدات ، وأحوال مراقبات ، وأسرار واجتهادات ، ومقامات ودرجات متباينات ، وإرادات متفاوته ، وتفاضل في قوة الإرادة ، واعتراض الفترة ، وغلبات الوجد ، ولكل واحد من ذلك حد ومقام ، وعلم وبيان ، علي مقدار ماقسم له الله ، عز وجل (١).

ومن أعظم النعم التي احتفي بها الصوفية ، لدي الطوسي ، دوام المراقبة ، وهي التحقق بمقام الإحسان . وهو المقام الذي أشار إليه الرسول (ص)بقوله :أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه .. فإنه يراك "(٢).

وللصوفية أيضا تخصيص في معرفة الحرص والأمل ودقائقها ، ومعرفة النفس وأماراتها وخواطرها ، ودقائق الرياء ، والشهوة الخفية ، والشرك الخفي ، وكيف الخلاص من ذلك ، وكيف وجه الإنابة إلي الله عز وجل ، وصدق الالتجاء ، ودوام الافتقار ، والتسليم والتفويض، والتبري من الحول والقوة (٣).

ثم إن للصوفية بعد ذلك : مستنبطات في علوم مشكلة علي فهوم الفقهاء والعلماء ، لأن ذلك لطائف مودعة في اشارات لهم تخفي في العبارة من دقتها ولطافتها ، وذلك في معني : العوارض ،

---

(١)اللمع ، ص ٢٩ ، ٣٠ .

(٢)اعتمد الصوفية كثيرا على هذا المقام ،لأنه بالفعل يقوى الضمير الخلقى لدي الإنسان .وقد أشار إليه ابن عربى بكثرة فى(الفتوحات) .

(٣)من أفضل المؤلفات الصوفية التي جمعت هذا الجانب كتاب"الرعاية لحقوق الله" للمحاسبي .

والعوائق ، والحجب ، وخبايا السر ، ومقامات الإخلاص ، وأحوال المعارف ، وحقائق العبودية ، ومحو الكون بالأزل ، وتلاشي المحدث إذا قورن بالقديم ، وفناء رؤية الأعواض (أي أنواع الثواب) ، وبقاء رؤية المعطي بفناء رؤية العطاء ، وعبور الأحوال والمقامات ،وجمع المتفرقات ، وفناء رؤية القصد ببقاء رؤية المقصود ، وترك الاعتراض، والهجوم علي سلوك سبل منطمسة ، وعبور مفاوز مهلكة .

فالصوفية مخصوصون بحل هذه العقد ، والوقوف علي المشكل من ذلك ، والممارسة لها بالمنازلة والمباشرة ، والهجوم عليها ببذل المهج، حتي يخبروا عن طرقها وذوقها ، ونقصانها وزيادتها ، ويطالبوا من يدعي حالا منها بدلائلها ، ويتكلموا في صحيحها وسقيمها (١).

ويؤكد الطوسي أن جميع هذه الأمور التي أشار إليها - ولم يستقصها - موجود علمها في كتاب الله عز وجل ، وفي أخبار رسول الله ، صلي اليه عليه وسلم .

لذلك فإنه يري أن من أنكر علم التصوف إنما هم جماعة من المترسمين بعلم الظاهر ، لأنهم لم يعرفوا من كتاب الله ، تعالي ، ولا من أخبار رسول الله ، صلي الله عليه وسلم ، إلا ماكان في الأحكام الظاهرة ، ومايصلح للاحتجاج علي المخالفين . ثم يضيف قائلا :

---

(١)الاشارة هنا إلى ما أطلقنا عليه فى الفصل الخامس (مراحل التصوف الاسلامى) مصطلح (التصوف العلمى) أي الذي يقوم على ممارسة الأحوال والمقامات ، ومقاومة الأهواء النفسية والنوازع . .وقد فضلناه على مصطلح (التصوف السنى) نظرا لاحتوائه على بعض الاتجاهات التي لاتتمشي تماما مع السنة .

" والناس في زماننا هذا إلي مثل ذلك أميل ، لأنه أقرب إلي طلب الرياسة ، واتخاذ الجاه عند العامة ، والوصول إلي الدنيا "(١).

وهكذا يكشف الطوسي عن أحد العوامل الاجتماعية التي دفعت الفقهاء لاتخاذ موقفهم المعادي من التصوف . وأيا كانت حقيقة هذا العامل ، فينبغي علي الباحث ألا يسقطه تماما من اعتباره .

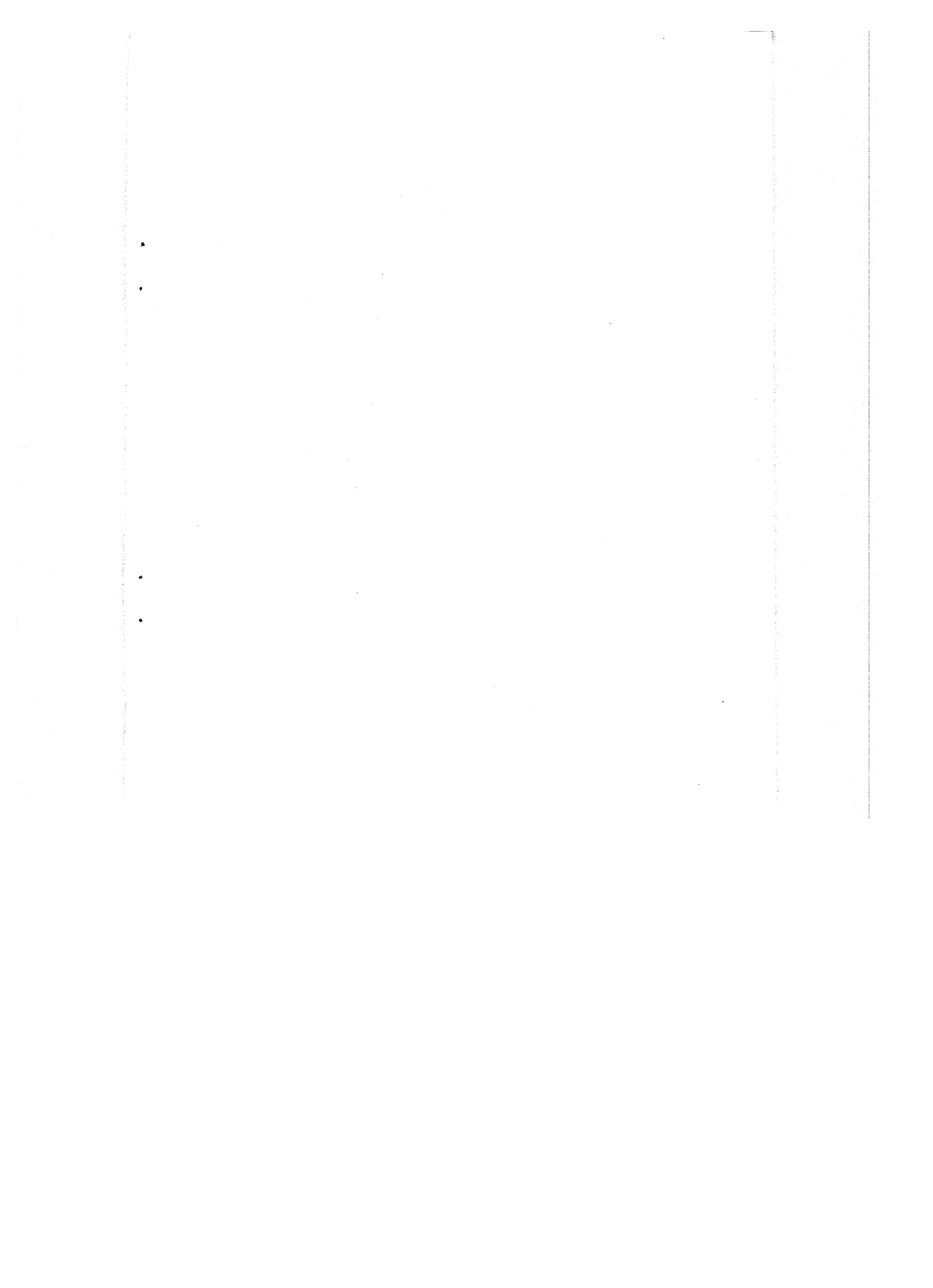
وأخيرا ، فإن علم التصوف - كما يري الطوسي - ليس بالعلم الذي يجذب سحره العلماء ، فضلا عن الجمهور . فقل من تراه يشتغل به : لأنه علم الخصوص ، ممزوج بالمرارة والغصص ، وسماعه يضعف الركبتين ، ويحزن القلب ويدمع العين ، ويصغر العظيم ويعظم الصغير، فكيف استعماله ومباشرته ، وذوقه ومنازلته ؟ وليس للنفس في منازلته حظ ، لأنه منوط بإماتة النفوس ، وفقد المحسوس ، ومجانبة المراد .. فمن أجل ذلك ترك العلماء هذا العلم ، واشتغلوا باستعمال علم يخف عليهم المؤن ، ويحثهم علي التوسيع والرخص والتأويلات ، وقد يكون أقرب إلي حظوظ البشرية ، وأخف تحملا علي النفوس التي جلبت علي متابعة الحظوظ ، والمنافرة عن الخلق (٢).

ومعني هذا أن سائر علوم الشريعة الأخري إنما تتطلب من المشتغلين بها مجرد الاهتمام النظري ، أما علم التصوف فإنه العلم الوحيد الذي يقتضي أصحابه خوض تجربة عملية ، بالغة الصعوبة ، لأنها لا تستغرق فقط جهدهم ووقتهم ، وإنما تملك عليهم نفوسهم وأرواحهم .

---

(١)اللمع ، ص ٣٢
(٢)السابق ، ص ٣٣

الفصل السادس
مفهوم الشعائر عند الصوفية



علي الرغم من بعض الاتهامات الموجهة إلي الصوفية بشأن اهمال جانب الشعائر الدينية (الصلاة ، الصوم ، الزكاة ، الحج) أو اعتبارها في مرتبة أدني بالنسبة إلي أفعال القلوب ورسوم الطريقة ، فإنه لم يؤثر عن أحد منهم الدعوة الي إهمال أي شعيرة دينية ، بل علي العكس ، صرح الصوفية بأنهم يتخذون من هذه الشعائر وسائل تعينهم علي الوصول إلي هدفهم النهائي ، وهو القرب من الله ، بل إنهم تطرفوا أحيانا في أدائها .

لكن الأمر الهام ، والذي يحتمل أن يكون وراء سوء الفهم المتعلق بهذه المسألة ، هو أن تصور الصوفية أنفسهم للشعائر الدينية يختلف عن تصور الفقهاء لها . وهذا ناشيء بالطبع من منهجهم العام في فهم النصوص الدينية . فهم يرون أن النص الديني له ظاهر هومن نصيب العامة والجمهور ، وباطن من نصيب الخاصة والصفوة . وعندما يطبق الصوفية هذا المنهج علي الشعائر الدينية ، نجدهم يصلون الي النتيجة الطبيعية له ، وهي أن أداء تلك الشعائر يتم علي مستويين : أحدهما شكلي ظاهري ، والآخر باطني عميق .

وسوف نحاول فيما يلي استعراض الشعائر الأربع في الإسلام ، وهي الصلاة والصوم والزكاة والحج ، من خلال العرض الجيد الذي قدمه الهجويري (ت٤٦٥هـ) في كتابه الضخم (كشف المحجوب) الذي يعد أقدم مؤلف في التصوف باللغة الفارسية،كما أنه أول كتاب منظم يتم وضعه في المباديء النظرية، والأصول العملية للتصوف الإسلامي (١).

(١) انظر ص ٣٩ من هذا الكتاب .

الصلاة :

ويعبر الهجويري عن هذا المفهوم بوضوح تام عندما يقول ، فيما يتعلق بالصلاة :

الصلاة في اللغة تعني الذكر والانقياد . وهي عند الفقهاء عبارة مخصوصة تطلق علي الأحكام المعتادة. وهي أمر من الحق تعالي أن : أقيموها خمس مرات . ولها شروط قبل الدخول فيها :-

أولها : الطهارة من النجاسة في الظاهر،ومن الشهوة في الباطن .

والثاني : طهارة الثوب من النجاسة في الظاهر، وأن يكون من وجه الحلال في الباطن .

والثالث : طهارة الروح من الحوادث والآفات في الظاهر ، ومن الفساد والمعصية في الباطن .

والرابع : استقبال القبلة ، فقبلة الظاهر الكعبة ، وقبلة الباطن العرش ، وقبلة السر المشاهدة .

والخامس : قيام الظاهر في حال القدرة ، وقيام الباطن في روضة القربة ، بشرط دخول وقتها في ظاهر الشريعة ، ودوام وقتها في درجة الحقيقة .

والسادس : خلوص النية في استقبال الحضرة

والسابع : التكبير في مقام الهيبة ، والقيام في محل الوصلة ، والقراءة بترتيل وعظمة ، والركوع بخشوع ، والسجود بتذلل ، والتشهد باجتماع ، والسلام بفناء الصفة ، كما جاء في الخبر عن النبي ، عليه السلام ، أنه كان يصلي وفي جوفه أزيز كأزيز المرجل (١).

---

(١) كشف المحجوب ج ٢ ص ٥٤٢

ويقول أحد المشايخ :سألت حاتما الأصم (من صوفية القرن الثالث) كيف تصلي ؟ فقال : حين يدخل الوقت ، أتوضأ وضوءا ظاهريا ، وآخر باطنيا : الظاهري بالماء ، والباطني بالتوبة . ثم أدخل المسجد ،وأجعل المسجد الحرام شاهدي، وأضع مقام ابراهيم بين عيني ، وأري أن الجنة عن يميني ، والنار عن يساري ، والصراط تحت قدمي ، وملك الموت خلفي ، وعندئذ أكبر بتعظيم ، وأقوم بحرمة،وأقرأ بهيبة ، وأسجد بتضرع ،وأركع بتواضع ، وأجلس بحلم ووقار ، وأسلم بالشكر(١) .

ويري الهجويري أن مراحل الصلاة المختلفة تقابل خطوات الطريق الصوفي بدءا ونهاية . وذلك عندما يقرر أن " الصلاة عبادة يجد فيها المريدون طريق الحق من البداية إلي النهاية، وتتكشف فيها مقاماتهم :
فالطهارة للمريدين في مكان التوبة
والتعلق بشيخ في مكان التوجه إلي القبلة
والقيام بمجاهدة النفس في مكان القيام
ودوام الذكر في مكان القراءة
والتواضع في مكان الركوع
ومعرفة النفس في مكان السجود
والتشهد في مقام الأنس
والسلام في مكان التفريد من الدنيا ، والخروج من قيد المقامات، ولذلك فإن الرسول ، صلي الله عليه وسلم ، حين كان ينقطع عن كل المشارب ، كان يطلب الشوق في محل كمال الحيرة ، ويتعلق بالمشرب الأسمي ، وعندئذ كان يقول :" أرحنا يابلال بالصلاة ".

---

(١)كشف المحجوب . ص ٥٤٣

وقال الرسول ، عليه السلام :" جعلت قرة عيني في الصلاة " أي أن كل راحتي في الصلاة ، لأن مشرب أهل الاستقامة يكون في الصلاة .

وكان ذلك أنه حين عرج بالرسول ، صلي الله عليه وسلم ، وبلغ درجة القرب ، انقطعت نفسه عن الكون ، ووصلت إلي تلك الدرجة التي كان فيها قلبه : فوصلت النفس إلي درجة القلب ، والقلب إلي درجة الروح ، والروح إلي محل السر ، وفني السر عن الدرجات ، ومحي عن المقامات ، وبقي بلا دلالة من الدلالات، وغاب عن المشاهدة في المشاهدة ، وشرد من المغايبة ، وتلاشي المشرب الإنساني ، واحترقت المادة النفسانية ، وانعدمت القوة الطبيعية ، وصارت الشواهد الربانية عيانا في ولايته ، فلم يبق من نفسه بنفسه ، ووصل المعني إلي المعني ، والمحي في كشف لم يزل ، واختار شوقا بدون اختياره ، وقال : ياإلهي ! لاترجعني إلي دار البلاء ثانية ، ولاتلق بي في قيد الطبع والهوي، فجاءه الأمر : هكذا حكمنا أن تعود إلي الدنيا لإقامة الشرع لنعطيك هنالك أيضا ما أعطيناك هنا . فلما عاد الي الدنيا ، كان كلما اشتاق الي ذلك المقام الأسني ، يقول " أرحنا يابلال بالصلاة"، فكانت كل صلاة معراجا له وقربة ، فكان الخلق يرونه في الصلاة ، وكانت روحه صلاة ، وقلبه في مناجاة ، وسره في تحليق ، ونفسه في انصهار ،حتي صارت الصلاة قرة عينه ، فكان جسده في الملك (الدينوي) وروحه في الملكوت (السماوي) : كان جسده إنسيا وروحه في محل الأنس (١) .

---

(١) كشف المحجوب ج ٢ ص ٥٤٣ ، ٥٤٤ .

ولاشك في أن المستوي العميق من تصور الصلاة علي أنها معراج متجدد ، يصعد فيه الرسول (ص) إلي مكان القرب من الله في كل مرة - يختلف - كثيرا عن مستوي الفهم الفقهي لشعيرة الصلاة ، باعتبارها مجموعة من الأفعال والأقوال المبتدأة بالتكبير والمنتهية بالتسليم . كذلك فإن التصور الصوفي يضع المسلم أمام الصلاة في موقف أكثر وجدانية ، وإحساسا بجلال القدوم علي أمر خطير .

قال قائل : كنت أصلي خلف ذي النون (ت٢٤٥)فلما بدأ التكبير وقال : الله أكبر، وقع مغشيا عليه ، كالجسد الذي لاحس فيه.

ويقول عبد الله بن المبارك : أذكر أني رأيت في الصغر امرأة من العابدات ، لدغتها العقرب في الصلاة ، ولم يظهر عليها أي تغير ، فلما فرغت من الصلاة قلت لها : يا أماه ... لم تدفعي عن نفسك تلك العقرب ؟ قالت :يابني ، أنت صغير ، كيف يجوز أن أعمل لنفسي أثناء عملي للحق (١)؟

وكان أبو الخير الأقطع (ت٣٤٦هـ) قد أصيب بالجذام في رجله ، فقال الأطباء : يجب قطع هذه الرجل ، ولم يرض بذلك فقال المريدون : يجب أن تقطع رجله في الصلاة ، فهو لايدري بنفسه ، ففعلوا كذلك. وعندما فرغ من الصلاة وجد رجله مقطوعة (٢) .

---

(١)كشف المحجوب ج ٢ ص ٥٤٥

(٢) نفس المرجع ص ٥٤٦

أما عن مسألة اسقاط التكاليف ، ومنها الصلاة، التي اتهم بشأنها الصوفية ، فإننا لانكاد نعثر لها علي أمثلة حقيقية ، بل إن أكثر الصوفية شطحا ومغالاة في التعبير عن أحوالهم الخاصة يؤكدون العكس تماما من هذه التهمة .

يروي أن الحسين بن منصور الحلاج (ت٣٠٩هـ) كان يصلي أربعمائة ركعة في كل يوم وليلة ، وكان يفرضها علي نفسه ، فقيل له : لم كل هذا العناء وأنت في هذه الدرجة ؟ فقال : العناء والراحة يبدوان في حالكم ، أما الاحبة فصفتهم فانية ، فلا يبدو عليهم تعب ولا راحة (١).

ويذكر السراج أنه سمع ابن علوان يقول : كان الجنيد لايترك أوراده من الصلاة علي كبر سنه وضعفه ، فقيل له في ذلك ، فقال : حال وصلت به إلي الله تعالي في بدايتي ، كيف يتهيأ لي أن أتركه في نهايتي (٢).

الصوم :

كذلك يتخذ الصوم مفهوما أكثر عمقا لدي الصوفية . فهم يرون أن الله تعالي حين يعصم إنسانا من المعصية تكون كل أحواله صوما . ويقول الجنيد : إن الصوم نصف الطريقة (٣).

---

(١) كشف المحجوب ، جـ ٢ ص ٥٤٥
(٢) السابق :٢/٥٤٥ ، اللمع ص ٢٠٨
(٣) كشف المحجوب ، جـ ٢ ص ٥٦٤

ويري الهجويري أن حقيقة الصوم هي الإمساك . والطريقة كلها مضمرة في هذا . وأقل درجة في الصوم هي الجوع . والجوع طعام الله في الأرض. وهو محمود بجميع الألسنة بين الخلق : شرعا وعقلا.

وللإمساك شروط . فكما أنك تحفظ الجوف من الطعام والشراب ، فإنه يجب أن تحفظ العين من النظر إلي الحرام والشهوة ، والأذن من الاستماع إلي اللهو والغيبة، واللسان من قول اللغو والآفة ، والجسد من متابعة الدنيا ومخالفة الشرع، وعندئذ يكون هذا هو الصوم الحقيقي(١).

والواقع ان التصور الصوفي للصوم كان له دور كبير في تأكيد أن الصوم ليس مجرد الإمساك عن شهوتي البطن والفرج .فهم يقررون أن الصوم عن الطعام والشراب عمل الصبيان والعجائز وبذلك " ينبغي الصوم عن الملجأ والمشرب والمهرب " وهذا معناه الابتعاد عن كافة الشهوات ، والنوايا السيئة ، والرغبات الشريرة ... الخ .

وفي نفس الوقت ، فإن الصوفية لم يهملوا شعيرة الصوم ، وكل ماورد عنهم في هذا الجانب يؤكد أنهم ملتزمون بالتمسك بهذه الفريضة ، بل أكثر من ذلك نجدهم يغالون في أدائها ،يقول الهجويري:

رأيت من المشايخ من كانوا يصومون دائما ، ومن لم يصوموا غير رمضان .. فأولئك طلبا للأجر ، وهؤلاء تركا للاختيار والرياء .

---

(١)كشف المحجوب ج ٢ ص ٥٦٥

ورأيت من كانوا يصومون دون أن يعلم أحد . وحين كان يقدم لهم الطعام كانوا يأكلون . وهذا أكثر موافقة للسنة .

ورأيت من كانوا يصومون الأيام البيض ، والعشرة المباركة ، ورجب ، وشعبان ، ورمضان (١).

أما عن المبالغة في أداء الصوم ، فيروي عن أبي نصر السراج صاحب كتاب اللمع أنه ورد بغداد في شهر رمضان ، فأعطوه خلوة في مسجد الشونيزيه ، وأسلموا اليه إمامة الدراويش، فأمهم حتي العيد، وكان يختم القرآن خمس مرات في التراويح . وكان الخادم كل ليلة يضع قرصا في الخلوة ، فلما كان يوم العيد رحل .. ونظر الخادم ، فكان الثلاثون قرصا في مكانها (٢)!

ويروي عن ابراهيم بن أدهم أنه لم يكن يأكل شيئا في شهر رمضان من بدايته إلي نهايته (٣).

الزكـــاة :

أما هنا فإن تصور الصوفية يبدو مختلفا إلي حد كبير عن التصور الاسلامي المعروف لشعيرة الزكاة . ولايرجع السبب في ذلك الي البعد عن هذا التصور قصدا ،وإنما يرجع إلي موقف الصوفية أنفسهم من المال ، والثروة .. فهم لايملكون شيئا لكي يزكوا عنه ، أو يتصدقوا بـه . وفضلا عـن ذلك ، فإنهـم يعتبرون الثروة ذاتها غير

---

(١) السابق : ٥٦٦/٢

(٢) السابق : ٥٦٧/٢

(٣) السابق : نفس الصفحة

محمودة وفي رأيهم أن من يملك شيئا . يحول عليه الحول ، أي يمضي علي وجوده عنده عام كامل، لابد أن يكون بخيلا ، والبخل مذموم ، وعلي العكس من ذلك فإن السخاء محمود ، ومطلوب . وإذا كان السخاء يؤدي إلي تجرد الصوفي عن كل مايملك ، فعلي أي مال تجب الزكاة (١)؟

حاول أحد علماء الظاهر امتحان الشبلي (ت ٣٣٤هـ) في مدي معرفته بأحكام الزكاة فسأله : ما الذي يجب أن يعطي الشخص من الزكاة ؟ فقال حين يكون البخل موجودا ، ويحصل المال ، فيجب أن يعطي خمسة دراهم عن كل مائتي درهم ونصف دينار عن كل عشرين دينارا . هذا في مذهبك . أما في مذهبي فيجب ألا تملك شيئا حتي تتخلص من مشغلة الزكاة . فسأله: من إمامك في هذه المسألة؟ قال : أبو بكر الصديق ، رضي الله عنه ، لأنه أعطي كل مايملك ، فقيل له: ماخلفت لعيالك ؟ قال : الله ورسوله (٢).

لكن الصوفية من ناحية أخري وسعوا مفهوم النعمة التي تجب عليها الزكاة . فليست النعمة فقط منحصرة في المال ، وإنما تشمل أيضا الجاه ، والصحة ، وكما أن هناك نعما ظاهرة فإن هناك أيضا نعما باطنة يعرفها المرء من نفسه ... وفي كل ذلك تجب الزكاة .

يقول الهجويري : وللجاه أيضا زكاة ، كما للمال . لأنه أيضا نعمة تامة ، كما قال رسول الله (ص) : " إن الله تعالي فرض عليكم

---

(١)كشف المحجوب ج ٢ / ٥٥٧
(٢) المصدر السابق ٥٥٨/٢، اللمع ص ٢١

زكاة جاهكم ، كما فرض عليكم زكاة مالكم " وأيضا قوله : إن لكل شيء زكاة ، وزكاة الدار بيت الضيافة (١) .

وإذا كانت الزكاة عبارة عن أداء شكر النعمة من جنس النعمة نفسها . فإن الصحة نعمة عظيمة . ولكل عضو زكاة . وذلك أن يجعل الإنسان كل أعضائه مستغرقة في الخدمة ، ومشغولة بالعبادة ، ولايميل الي أي لعب أو لهو حتي يكون قد أدي حق زكاة النعمة .

وللنعم الباطنة أيضا زكاة . ولايمكن إحصاء حقيقتها لكثرتها ، فينبغي لها زكاة تناسبها ، وذلك عرفان النعمة الظاهرة والباطنة . وإذا عرف العبد أن نعمة الحق تعالي عليه لاحدود لها ، فإنه يجب عليه لزكاة النعمة التي لاحد لها ... شكر لاحد له (٢) .

ويسرع الهجويري فيرد علي من يدعي من الصوفية الاستغناء عن علم الزكاة بسبب عدم امتلاكه المال . فيقول : ولكن إذا ارتكب أحد جهالة ، وقال : مادام ليس لي مال ، فإنني في غني عن علم الزكاة - فهذا محال - لأن تعلم العلم فرض عين . والاستغناء عن العلم كفر محض (٣) .

أما المسألة التي جري فيها خلاف بين الصوفية ، فهي قبول الزكاة من الآخرين . وقد كان من مشايخ الصوفية من أخذ الزكاة، ومنهم من لم يأخذها . فمن لم يكن فقرهم باختيار لم يأخذوها قائلين :

---

(١) كشف المحجوب ٥٥٧/٢
(٢) السابق : نفس الصفحة
(٣) كشف المحجوب : ٥٥٨/٢

مادمنا لانجمع المال حتي يجب إعطاء الزكاة ، فإننا لانأخذ كذلك من أرباب الدنيا حتي لاتكون يدهم العليا ويدنا السفلي . ومن كانوا مضطرين في الفقر أخذوها ، لا لأنها كانت لازمة ، بل لأنهم أرادوا أن يرفعوا الفريضة عن رقبة أخ مسلم ... ويعلق الهجويري علي ذلك بقوله :" فلو كانت هذه نيتهم لكانت هذه هي اليد العليا ، لاتلك " (١)

الحـــج :

كان الحج فرصة أخري ، قابل فيها الصوفية بين مستويين من العبادة أحدهما ظاهري ، والآخر باطني . وقد قام الهجويري بمقارنة طريفة بين هذه المستويين ، يقول :

الحج من الفرائض المفروضة فرض عين علي العبد ، في حال صحة العقل والبلوغ والإسلام وحصول الاستطاعة . ويكون ذلك بالإحرام بالميقات ، والوقوف بعرفات ، وطواف الزيارة بالإجماع ، ولا يجوز السعي بين الصفا والمروة بلا إحرام في الحرم . علي اختلاف .

ويسمون الحرم حرما لأن فيه مقام ابراهيم ، ولأنه محل الأمن. ولقد كان لإبراهيم ، عليه السلام ، مقامان : أحدهما مقام الجسد ، والآخر مقام القلب ، فمقام الجسد هو مكة . ومقام القلب هو الخلة (ومنها لقب بالخليل) .

---

(١)السابق ٥٥٩/٢

وكل من يقصد مقام جسده ، يجب أن يعرض عن جميع الشهوات واللذات ليكون محرما ، ويلبس الكفن ، ويكف اليد عن الصيد الحلال، ويقيد جميع الحواس ، ويحضر في عرفات ، ويذهب من هنالك إلي المزدلفة والمشعر الحرام ، ويأخذ الجمرات ، ويطوف بالكعبة في مكة ، ويذهب إلي مني ، ويبقي هناك ثلاثة أيام ، ويرمي الجمرات بشروطها، وهناك يطلق شعره ، ويضحي ، ويرتدي ملابسه ليصبح حاجا .

وأيضا عندما يقصد شخص مقام قلبه ، يجب عليه أن يعرض عن المألوفات ، ويقول بترك اللذات والراحات ، ويحرم عن ذكر الغير ومن هنالك يكون الالتفات إلي الكون محظورا ، وعندئذ يقوم بعرفات المعرفة ، ويقصد من هناك إلي مزدلفة الألفة ، ويبعث سره من هناك لطواف حرم تنزيه الحق ، ويرمي جمرات الهوي والخواطر الفاسدة بمني الأمان ، ويقدم النفس قربانا في مذبح المجاهدة حتي يصل إلي مقام الخلة ، فيكون دخول ذلك المقام أمانا من الأعداء وسيوفهم ، ودخول هذا المقام أمانا من القطيعة وأشباهها (١).

ويقول محمد بن فضل (ت ٣١٩ هـ) : إني لأعجب من يطلب بيته (بيت الله) في الدنيا ، لم لايطلب مشاهدته في قلبه ، لأنه قد يجده في الكعبة ، وقد لايجده ، ولكنه يجده في قلبه لامحالة في المشاهدة . فإذا كانت زيارته لحج ينظر اليه مرة في السنة فريضة ، فإن القلب الذي ينظر إليه في اليوم ثلاثمائة وستين مرة أولي بزيارته. ولكن لأهل التحقيق في كل قدم من طريق مكة علاقة ، وعندما يصلون الي الحرم ، يجدون من كل واحدة خلعة (٢).

---

(١) كشف المحجوب : ٥٧٢/٢
(٢) المصدر السابق : ٥٧٣/٢

وفي حالة من حالات الوجد الصوفي ، يقول أبو يزيد البسطامي (ت ٢٦١هـ) : " أول حج لي لم أر غير البيت ، وفي المرة الثانية ، رأيت البيت ورب البيت ، وفي المرة الثالثة ، رأيت الكل رب البيت ، ولم أر أي بيت " (١)

وهكذا تتخذ الشعائر الدينية لدي الصوفية مفهوما أكثر عمقا من الناحية الروحية ، بحيث تتجاوز - قليلا أو كثيرا - مستوي التصور الفقهي العادي لها ، وتتحول لديهم إلي رسائل تعينهم علي مواصلة الطريق الطويل ، والشاق الذي اختاروه بمحض إرادتهم ليحققوا عليه مغامرتهم الفريدة في سبيل التقرب من الحضرة الإلهية .

* * *

---

(١) المصدر السابق : نفس الصفحة .



الفصل السابع
المدخل النفسي للتصوف الإسلامي



لو راعينا الترتيب المنطقي في النظر إلي التجربة الصوفية وجدناها تتدرج في مستويات ثلاثة: مستوي نفسي، ومستوي سلوكي ، ومستوي فكري .

في المستوي الأول : تأخذ التجربة طابعا وجدانيا خالصا، يتمثل في انطواء الصوفي علي داخله ، محاولا الكشف عن أدق النزعات والخواطر التي تجول فيه . وبتعرفه عليها يمكن مقاومتها ، بقصد الوصول إلي مرحلة عالية جدا من التصفية الروحية .

وفي المستوي الثاني ، وهو المستوي السلوكي ، يبدو الصوفي متفاعلا مع الناس والأشياء من حوله ، وطابع هذا التفاعل عملي يتصل بالأخلاق ويختلف باختلاف البيئات ، وتحدد سلبيته أو ايجابيته طبيعة الظروف المحيطة به .

أما المستوي الثالث ، فهو مايعبر عن الموقف الفكري الذي ينشأ بالضرورة عن الخطوتين السابقتين . وفيه يعرض الصوفي وجهة نظره تجاه المسائل الكبري (الله -العالم-الانسان) وهو ، في هذا المستوي ، قد يضطر في سبيل الدفاع عن فكرته إلي عرض مذاهب مخالفيه ، كما قد يتسرب إليه أسلوبهم المجرد أو يغلب عليه ، فينتقل النقاش إلي صميم الفلسفة (١).

---

(١)انظر د. محمد كمال جعفر ، التصوف :طريقا وتجربة ومذهبا ، القاهرة ١٩٧٠.

ومن أحد هذه المستويات الثلاثة ، لابد أن يدخل الدارسون إلي التصوف ، ذلك أن محاولة الإحاطة بالتجربة الصوفية - دفعة واحدة - من أكبر الصعوبات ، وهي تصطدم بعقبات كثيرة ، أهمها استعصاء هذه التجربة الفريدة علي التحليل النفسي داخل " المعمل " حتي الآن .. وقد يتمثل أبسط هذه العقبات في كيفية تفسير هذا الإنتاج العبقري الذي خلفه الصوفية من مختلف العصور والأمم ، والذي تكفي مجرد النظرة العابرة إليه في رفض ماقاله بعض علماء النفس من أن التصوف ظاهرة مرضية شاذة (١)!

والواقع أننا ندعو هنا إلي امكانية تناول هذه التجربة - داخل التصوف الإسلامي - من جانبها النفسي ، وذلك لما يمتاز به هذا الجانب من خصوبة وإبداع ، وما يحتمل أن يسفر عنه من نتائج تتصل بالنفاذ إلي الجوهر الأصيل للتجربة الصوفية ، مجردة عن الظروف التاريخية، أو الخلافات المذهبية التي نري أنها شوهت كثيرا من ملامحها . هذا فضلا عن العناصر الروحية المضيئة ، التي يمكن أن نراها ،ونتمثلها في وقت ، ونحن أحوج مانكون فيه ، إلي دفعة صوفية ، تواكب سلوكنا العملي ، وتبعث فيه مزيدا من الحرارة .

يمكن أن نتخذ نقطة البدء:موقف التصوف الإسلامي من النفس ، ونسارع فنقول : إنه موقف يمتاز عن مثيله في الفلسفة الاسلامية (التقليدية) بخاصتين هامتين :

---

(١) انظر د. أبو الوفا التفتازاني : مدخل الي التصوف الإسلامي . ص.١٠ من المقدمات حيث يناقش هذه المسألة تحت عنوان :هل حالات التصوف سوية ؟

أولاهما : أنه موقف يتسم بالدقة في البحث والتواضع في روحه. فهو لم يهتم بحقيقة النفس في ذاتها ، ولم يبحث أصلها ومصيرها الخارجين عن نطاق الظاهرة التي أمامه ، بقدر ماوجه اهتمامه إلي الآثار الصادرة عن هذا الجزء ، غير المحسوس في الإنسان .. ذلك الجزء الذي حاول الفلاسفة تشريحه ، وبيان أقسامه ، وتحديد مواطنها في البدن (العقل في الرأس ، والغضب في القلب . والشهوة في البطن).

وثانيهما : أنه موقف يمكن وصفه بالحركة والحيوية ، في مقابل موقف الفلاسفة الساكن من النفس .. يتضح ذلك من تصوير التصوف الإسلامي النفس : ذات شخصية لها طابعها السيال المتدفق المضطرب دائما بين الخوف والرجاء ، والهيبة والأنس ، والقبض والبسط ..الخ. ويمكن أن يقال إن الفلسفة قد وصفت النفس في ثباتها ، بينما رصدها التصوف في حركتها الدائبة . ذلك أن الفيلسوف يلاحظ ، ويحلل ، ويقارن ، ثم يستخلص من ذلك كله مايكون مبررا لحكمه ، أما الصوفي فهو يعيش وينفعل ، ويتعثر ويندفع ... وهكذا تلقي التجربة الصوفية ذاتها ضوءا يفسر لنا هذا الخلاف بين الموقفين .

لقد أعطي صوفية الاسلام للنفس قدرا كبيرامن اهتمامهم،وربما ضاق المقام هنا عن سرد المؤلفات التي خصصت للموضوع. فضلا عن استعراض ذلك الحشد الهائل الذي ورد متناثرا في كتب التراجم والطبقات، لكن ربما تكفي الإشارة الي ماذكره السهروردي من أن للصوفية علما من أعز علوم القوم،هو علم النفس ومعرفتها ،ومعرفة أخلاقها (١).

---

(١) عوارف المعارف ،علي هامش الاحياء . ط . الحلبي . القاهرة .

يقول الكاشاني(١): " النفس : هو الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحركة والارادة .. وهي المشار إليها في القرآن بالشجرة الزيتونة ، الموصوفة بكونها مباركة ، لاشرقية ولاغربية ، لازدياد رتبة الإنسان بها . ولكونها ليست من شرق عالم الأرواح المجردة ، ولا من غرب عالم الأجساد الكثيفة ".

ثم يتحدث عن ثلاثة أنواع من النفوس ، وهو في ذلك لايقسم بقدر مايصف حالات مختلفة ، قد تطرأ جميعها علي نفس واحدة في أوقات متعاقبة ..

النفس الأمارة : هي التي تميل إلي الطبيعة البدنية وتأمر باللذات والشهوات الحسية ، وتجذب القلب إلي الجهة السفلية . فهي مأوي الشر ، ومنبع الأخلاق الذميمة ، والأفعال السيئة . قال تعالي (إن النفس لأمارة بالسوء)(٢).

النفس اللوامة : هي التي تنورت بنور القلب تنورا قدر ماتنبهت به من سنة الغفلة ، فتيقظت وبدأت بإصلاح حالها ، مترددة بين جهتي الربوبية والخلقية .. فكلما صدرت منها سيئة بحكم جبلتها الظلمانية وسنخها، تداركها نور التنبيه الإلهي ، فأخذت تلوم نفسها ، وتتوب عنها ، مستغفرة راجعة إلي باب الغفار الرحيم ، ولهذا نوه الله بذكرها بالإقسام بها في قوله تعالي (ولا أقسم بالنفس اللوامة)(٣) .

---

(١) اصطلاحات الصوفية . تحقيق المرحوم د. محمد كمال جعفر- الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨١

(٢) سورة يوسف ، آية ٥٣ .

(٣) سورة القيامة ، آية ٢ .

النفس المطمئنة : هي التي تم نورها بنور القلب ، حتي انخلعت عن صفاتها الذميمة ، وتخلقت بالأخلاق الحميدة ، وتوجهت إلي جهة القلب بالكلية ، متابعة له في الترقي إلي جناب عالم القدس متنزهة عن جانب الرجس ، مواظبة علي الطاعات ، مساكنة إلي حضرة رفيع الدرجات حتي خاطبها ربها بقوله (ياأيتها النفس المطمئنة . ارجعي الي ربك راضية مرضية . فادخلي في عبادي . وادخلي جنتي)(١) .

وهنا نلاحظ أنه علي الرغم من الأهمية المتساوية التي أعطاها الكاشاني لكل من النفوس الثلاثة فإن معظم الصوفية - إن لم يكن كلهم - قد ركزوا علي " النفس الأمارة " وخصوها بمزيد من عنايتهم نظرا لأنها " معدن كل سوء والداعية الي كل بلية " ثم هي بعد ذلك عدو ، مقاوم صلب . يقول السري السقطي :" أقوي القوة غلبتك نفسك " .

لقد أدرك الصوفية بحق أنهم امام عدو عنيف ، ومن ثم تحول كل اهتمامهم اليه ، كما تنبهوا إلي مايمتلكه هذا العدو من أسلحة خفية ، لكنها قاتلة ، فراحوا يحذرون من مكر النفس ، وخداعها وزخرفها . يقول المحاسبي ، وهو من زعماء التحليل النفسي الدقيق : " فاحذرها (أي النفس) وفتشها ، وخاصمها - كما يخاصم الخصم الظلوم ، الخائن ، الموارب ، البليغ في حجته ، المزخرف القول الباطل بشدة بيانه(٢) .

---

(١) سورة الفجر ، الأيات ٢٧ - ٣٠ .
(٢) الرعاية لحقوق الله ، ص ٧٣ .

ويري الحكيم الترمذي - ايغالا في مقاومة النفس وترويضها - أن يكون أدبها بمنع الحلال عنها ، حتي لاتطمع في الحرام !

وقد ذهب الكثير من الصوفية في مقاومة النفس ومعاداتها الي أقصي مدي .. يعبر عن هذا الموقف أبو بكر الطمستاني بقوله : ما الحياة الا في الموت : أي : ماحياة القلب الا في اماتة النفس .

غير أن منهم من اتخذ موقفا معتدلا ، يقوم في أساسه علي المعرفة الحقيقة بطبيعة النفس ، وقدرتها علي تحمل العقاب الذي يفرض عليها من الصوفي فقال بأن موت النفس لايتم نهائيا ، وإنما يمكن القول بأنها تبقي - فقط - مقهورة ، مسجونة الرغبات .

لانريد أن نلتمس - من جانبنا - مبررا لهذا الموقف الصارم الذي اتخذه صوفية الإسلام من " النفس " وإنما حسبنا أن نستعرض كفاحهم في هذا الميدان ، وهو ميدان لانجرؤ علي خوض معاركه العنيفة ، وإن كان لايفارقنا الإعجاب والدهشة أمام رؤاه . يقول برجسون : " المتصوف إذا تكلم لقي في أعماق معظم الناس صدي خفيا لايدرك . فهو يكشف لنا .. أو قل :إذا شئنا كشف لنا عن أفق عجيب . ولكننا لانشاء ذلك . وفي معظم الأحيان لانستطيع أن نشاءه .فالجهد يضنينا ! ومع ذلك فإن سحره ليأخذ بالبابنا " (١) .

ولقد وضع صوفية الإسلام المناهج النظرية لمعرفة النفس والوقوف علي أغراضها ، وتتبع نزعاتها ، وكيفية مقاومتها .. حتي تخرج -

---

(١) منبعا الدين والأخلاق ، ص ٢٣٠

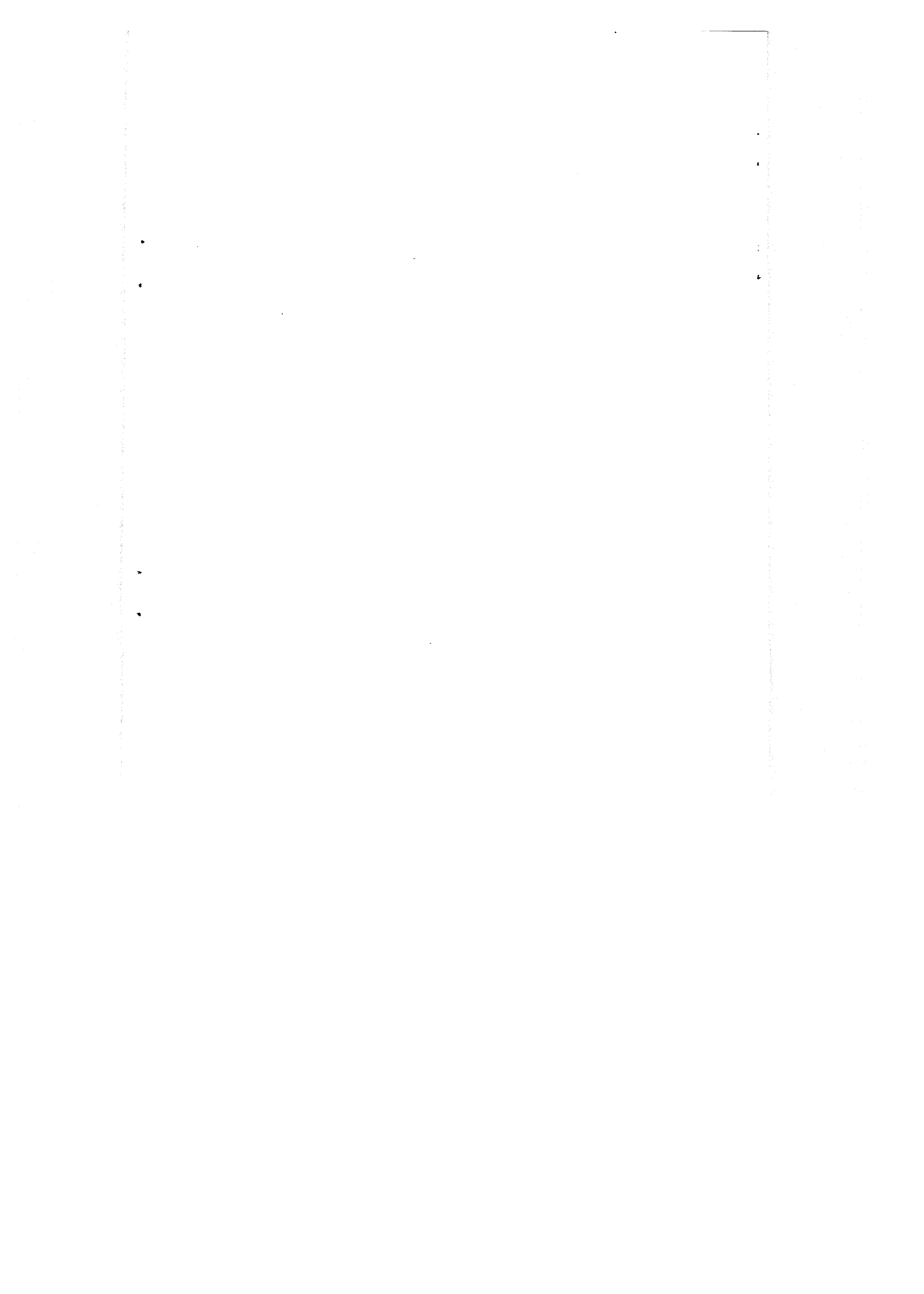
في نهاية هذه المقاومة - عن ملك الشيطان ، وتصبح ملكا للصوفي الذي يرفعها بدوره إلي الله .

وإلي جانب ذلك طبق هؤلاء الصوفية علي أنفسهم هذا المنهج ، فمزقوا من حوله ستار الخيال والتجريد . وعاشوا تجاربهم أعمق ماتكون .. ثم عبروا لنا عن ذلك في صدق وأصالة وبهذا خلفوا للأجيال من بعدهم تراثا نابضا بالحياة والقوة معا .

* * *



الفصل الثامن
الـديناميكية وتعـددالقطـــب
في التصوف الإسلامي



كان من اللازم أن ينقضي زمن طويل علي الفكر الأوربي ، حتي يدرك أن المشاعر الإنسانية لايمكن حصرها في أي نظام من أنظمة الفكر الواضحة ، ولايمكن التعبير عنها بأية وسيلة من وسائل المنطق الأرسطي .

فالمشاعر لاتخضع لمبدأ التناقض . وهي - في ارتباطها بالضمير - الذي هو أساسا حركة ، يختفي عندما يراد تحديده ، ولاينغلق في مفاهيم أو موضوعات - من النادر أن تكون خالصة (= محضة) ، لكنها قادرة عندما تعاش عي أن تضم في ذاتها المتناقضات : فلا يوجد سرور دون بقايا حزن ، كما لايوجد حب دون بغض ، أو بغض دون حب .

وليس معني هذا أن الضمير قادر علي أن يحس ، في نفس الوقت ، بشعورين متمايزين ومتضادين : إن الأمور عندما تمثل علي هذا النحو تنتج موقفا هزليا مضحكا ، كما فعل رابليه Rablais عند أظهر جارجانتيا Gargantia (١) حزينا علي وفاة زوجته ، وسعيدا بميلاد ابنه .

وهذه الكوميديا دليل علي الطابع الكاريكاتيري للضمير ، حيث لم يتم تناول المشاعر في ذاتها ، وإنما تبعا لأسباب خارجية استدعتها .

---

(١) قمت بترجمة هذا البحث من الفرنسية ، وهو للمستشرق الكبير روجر أرنالديز ، الذي أشرف على رسالتى للدكتوراه فى السوربون . وهو صديق وزميل لماسينيون ، اشترك فى كتابة مادة (التصوف) فى دائرة المعارف الفرنسية . ويتميز بنزعته التحليلية التى تظهر قوة العلاقة بين الفكر واللغة . ومن أشهر مؤلفاته كتابه (بالفرنسية) وترجمة عنوانه : النحو والكلام عند ابن حزم الاندلسى باريس ١٩٥٦ (المترجم)

(٢) رابليه كاتب فرنسى (١٤٩٤- ١٥٣٣) وهو ذو نزعة انسانية . وجارجنتيا هو اسم بطل كوميديا ذات طابع مأساوي (المترجم)

والواقع أنه في الحالة الوحيدة التي يمكن أن يوجد في الضمير شعوران متناقضان : يكون الأمر أن أحدهما قد خرج من الثاني واستدعاه ، بينما الثاني يرتد إلي الأول . وفي الحقيقة ، يوجد للمشاعر قطبان يتذبذب الضمير بينهما بصورة مستمرة ، وهذا الطابع الجدلي هو الذي يولد الديناميكية .

بمقدار ما اهتمت الفلسفة الكلاسيكية بالضمير الأخلاقي ، وبحثت عن تحديد الفضائل والعيوب،والمشاعر الطيبة والمشاعر الرديئة ، فقد حاولت أن تزج بالقيم السيكلوجية في المستويات المنطقية . ولم يحدث إلا بالتدرج أن أدركنا استقلال عالم المشاعر وعدم اختزاله . فلاتوجد مشاعر طيبة ينبغي أن ترتبط بالأفكار الحقيقية: الواضحة والمتميزة ، كما لاتوجد مشاعر رديئة تنتج أفكارا خاطئة : غامضة ومرفوضة . وليس هناك أدني شك في أن ضرورات الحياة الدينية في دفعها الإنسان لكي يتجه نحو " أحوال الضمير " قد ساعدت علي اكتشاف الطبيعة الجدلية للمشاعر .

ولما كان المنطق عاجزا عن التعبير عن هذه الحركة الأساسية فقد كان علي البلاغة ، بطائفة من الكلمات والصور ، أن تنهض بهذه المهمة . وعندما قال سينكاSeneque (١) بصدد الإنسان المتعلق جدا بحياته ، والذي لايكف عن الاهتمام بأدق الأمور من أجلها " الحياة في

---

(١)فيلسوف لاتيني ولد في قرطبة سنة ٤ قبل الميلاد ،ومات محكوما عليه بالاعدام من نيرون في روما سنة ٦٥ ميلادية . درس الفلسفة على الرواقيين ، وتميز بنزعة انسانية واخلاقية واضحة ، ولديه قدرة بالغة في نقد طبائع معاصريه وأخلاقهم . وقد أثر في كثير من الفلاسفة ورجال الكنيسة ، والأخلاقيين المسيحيين (المترجم)

صيانة مريض " كان قد ابتكر " كلمة جيدة " اشتهر استعمالها أكثر مما اشتهرت رسائله المنطقية نفسها . فأن يعيش الانسان ليس باكتناز حياته ، وانما بالمخاطرة بها ، والتعرض للموت . وقد بين فيلون الاسكندري ، وهو يشرح الاسم الوارد في التوارة ماتوزالا Mathosala " رسالة الموت " : أن هناك نوعين من الموت : موت النفس أمام الله الذي وهبها الحياة ، وموت الإنسان الذي يرغب في الحياة ، ومن أجل ذلك يقتل في الحقيقة نفسه . واذن فهناك كلمات كثيرة ، تبدو حتي في استعمالها المحدد - غامضة ، وهذه الكلمات هي نفسها التي تعبر عن " الواقع السيّال " للضمير الإنساني .

وتحتوي اللغة العربية علي عدد كبير من المصطلحات التي تضم دلالات متناقضة ، وتلك هي مايعبر عنها بـ (الأضداد) وبالتالي يصبح من المهم فحص ما إذا كانت تلعب دورا في لغة التصوف الإسلامي ، خاصة واننا قد رأينا أن الاهتمام بالقيم الدينية التي يعيشها الضمير ينحصر ، بصفة خاصة ، في اكتشاف الطبيعة الجدلية للمشاعر .

ميز الصوفية المسلمون بين ثلاثة مستويات في الكائن الانساني:

- مستوي النفس الذي هو الضمير بذاته ،
- ومستوي القلب ،
- ومستوي السر .

وتمتد حياة النفس من الميلاد الي المـــــــوت ، وهي متميزة بـ (مقامات) تتابع بالتوالي بعد أن يستمر كل منها وقتا ما . ومن مشاعر الضمير يتكون لحن النفس . غير أنه بمقدار مايتوقف الضمير في كل واحدة من هذه المواقف ، لايستطيع أبدا أن يحتوي أي مجموع أو علي الأقل ،المجموع الكامل لحياته . وبالتالي فانه لايعرف نفسه ولايستطيع أن يحاكمها . إذ انه لكي يحاكم القاضي لابد أن يزن ويقيس ، ولكي يفعل ذلك لابد أن يوجد في الخارج ، ولهذا فإنه من منظور النفس ، يتم الحكم عادة بعد الموت (إذ قضي الأمر - سورة مريم /٣٩) . وقد أعلنت الشريعة للناس ، قبل موعد هذا الاستحقاق لكي تحذرهم وتقودهم إلي الطريق المستقيم . واذن فما يميز الشريعة هو أنها عبارة عن وعد مرتبط بتنفيذ العبادات والطاعة ، وقد حددت بصورة موضوعية دقيقة ، مايجب التلفظ به من أقوال ، وما يجب الإتيان به من حركات ، وكذلك الأوقات التي يتم فيها كل ذلك . وتتجنب الشريعة الدعوة الي استبطان الضمير. وقد لاحظ " ابن حزم " ذلك بصدد حديثه عن (النية) التي تعتبر ضرورية لكي تملأ الفراغ الكائن في أعمال العبادات . وقد صيغت النية ببساطة علي أن مايأمر به الله كاف ، ولكي تقضي عي كل أعجاب بالنفس وتتجنب البحث عن أي صفاء نموذجي لايستطيع الإنسان بلوغ مستواه . وهكذا لاتتطلب أحقية العمل الديني أكثر من ذلك ، فهي لاتشترط نية للنية ، ولانية نية النية . . ذلك الذي يمتد الي مالا نهاية ، دون أدني فائدة . إن انكفاء الضمير علي ذاته أمر مكروه . وتتكون العقيدة من ذلك اليقين غير المخلوق الذي لايستطيع الإنسان أن يحصل عليه نتيجة تأمله في ذاته ، وتركيزه حول نفسه،كأن الهداية تأتي بالتأكيد من خارج النفس ، من الله الذي يتجلي عندئذ قادرا علي كـــل شي ، مفــردا في تعاليه ،

لايملك المؤمن المخلص أمامه إلا الطاعة في خشوع (قد أفلح المؤمنون. الذين هم في صلاتهم خاشعون)(١). وإذن فهذه الطاعة الخاشعة ، حتي التي يحملها النص المقدس الي القلب هي أولا عبارة عن موقف في مقابل (الوحي) الذي يلقيه الله في ذاكرة الناس (ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله ، ومانزل من الحق)(٢).

إنه في اللحظة التي يستهلك فيها الموت كل شيء ، يرتفع الغموض الأساسي عن مشاعر النفس (وقال الشيطان لما قضي الأمر أن الله وعدكم وعد الحق ووعدكم فأخلفتكم) (٣) .وإذن فالشيطان ، ابليس ، هو الذي يغوي بالمتشابهات الباطلة وبالتلبيس ، وهو الذي يحرض الانسان علي أن يتعلق بالمخلوقات والنعم الحادثة التي يظهرها له مشروعة ومطلقة .إن كل ماتشعر به النفس يمكن ارجاعه : إما الي الله الذي يرسله ، وإما الي النفس ذاتها ،التي تريد العظمة ، ليس في الحقيقة ، وانما في ظاهرها وأمام الناس . ولأن النفس ليست كائنا صلب التكوين فهي تستسلم بسهولة الي التعالي بذاتها ، وهذا هو مايسميه الصوفية ب (الرياء) الذي ينبغي عدم خلطه ب (النفاق) لأن معناه ينطبق علي فكرة أن يعرض الإنسان نفسه أمام الآخرين ، وهذا مايحدث تزويرا كاملا في الكائن . ونحن نتذكر هنا نظريات سارتر في سوء الظن وفي العبث والكوميديا التي تتمثل في حياة (الكائن لذاته) .

---

(١)سورة المؤمنون . آية ١
(١) سورة الحديد . آية ١٦
(٢) سورة ابراهيم . آية ٢٢

وللتعبير عن عدم تلاثم الإحساس بالذات مع النفس ، تحتوي اللغة العربية علي الصيغة الفعلية (تفاعل) التي تعد ذات علاقة بصيغة (فاعل) وكلاهما يعبر عن فكرة المنافسة مع الآخرين . فمثلا نري (تماجد وماجد) ينطبقان علي معني واحد ، لأن المنافسة مصحوبة دائما بتفاخر وعرض أمام الناس . و (فاخر وتفاخر) لهما أيضا نفس معني المنافسة في المجد. لقد كانت الأخلاق البدوية قائمة علي : أخلاق التنافس فالكرم معناه أن يكون الانسان أكرم من كل الآخرين ، وأن يباهي بالكرم (كارم) ثم جاء الإسلام فعارض هذا المستوي من القيم ، فالله وحده الكريم المختص بالمجد ... الخ ، ولا أحد علي الاطلاق يفكر في أن يضاهيه . وإذن فقد كان من اللازم مكافأة هذا الاتجاه الذي يتمثل في أن تقارن النفس ذاتها بالآخرين وتتظاهر أمامهم. وهذا هو ماجعل من قيم البدو بالنسبة للمسلمين ، ولكثير من المسيحيين "عيوبا براقة" . فليس لديهم سوي مظاهر خادعة . المشكلة اذن هي في الوصول الي (الإخلاص) الحقيقي . لكن الانسان ، علي المستوي الانطولوجي للنفس لايقدر علي ذلك ، لإنه لايتصنع فقط في محاولته العظمة ، وانما أيضا في محاولته الخشوع . إنه يتصنع الفقر (تفاقر) والجهل (تجاهل) وبصفة عامة ، فليست النفس إلا تصنعا ، وهكذا فإن أي تطور صوفي علي مستوي الإخلاص الانطلولوجي ، يفترض صراعا لـ (مخالفة النفس) .

إن الشريعة في شكلها المادي تنذر وتحذر . وفي امكان المؤمن الذي يطيع تعاليمها أن يتخلص من ألوان الغموض الشيطانية ، ومن لبس الضمير ، فلا يثق في نفسه، وإنما يجهد ليحقق مشيئة الله فيه . وليس بمقدار مايحفظ نفسه من الشر ، إنه يصل ، بصورة ايجابية ،

إلي الخير لأن كل مرحلة علي الطريق ، حتي لو تجنب السقوط ، تظل معرضة لغموض الضمير المحقق . النجاة إذن عن طريق الشريعة تتمثل في أن يتمسك الضمير الإنساني بالنص المحدد للشريعة ، وأن يضع نفسه في المكان الذي يحل فيه ضمير الشريعة محل ضمير نفسه . وهذا النوع من النجاة هو مايشترك فيه عامة المؤمنين . إن مايسيطر علي المؤمن في ملاحظته لتعاليم الشريعة ، هو كما لاحظ القشيري : فكرة الحياة الأخري ومايتمثل له فيها من وعود ومخاطر . وهنا خطوة نحو الاخلاص (إنا اخلصناهم بخالصة ذكري الدار) (١) . وتبعا للمفسرين ، يمكن قراءة هذه الآية علي وجهين : بخالصة (بالتنوين) أو خالصة ذكري الدار (بالإضافة) وفي حالة التنوين يكون المعني ، كما يذكر فخر الدين الرازي : لقد جعلنا من (ابراهيم واسحاق ويعقوب) رجالا خالصين ، تبعا للخصلة الخالصة التي لاشوب فيها ، والتي هي عبارة عن إخبارهم بدخول الجنة الخالدة . وفي حالة الإضافة يكون المعني: لقد أخلصناهم تبعا لما هو خالص في ذكري هذا الإخبار ، لأن هذه الذكري يمكن أن ترجع:إما إلي الله ،إذالم نعتقد إلا فيه ، ونحن نتذكر الإقامة في الجنة، واما إلي الإنسان إذا ماتذكر في نفسه. إن هاتين القراءتين هامتان جدا لأنهما تدلان علي أن المفكرين المسلمين علي علم بالفكرتين وأنهم لايستبعدون أيا منهما . الله تعالي دائما هو الذي يهب الإنسان الإخلاص ، لأنه لا أحد علي الإطلاق يمكنه أن يصل إلي الإخلاص الذي هو عبارة عن بساطة دون امتزاج بأي كائن . لكن هذا الإخلاص وهذا الصفاء الانطولوجي يمكن تصوره ك (طبيعة) يتقبلها المؤمن المحافظ علي الشريعة ، طبيعة أشبه ماتكون

---

(١) سورة ص ، آية ٤٦

بمنحة في ذكري الإخبار الإلهي ، وذلك هو مانعبر عنه بقولنا : الضمير الانساني يصبح عندئذ ضمير الشريعة . وفي الواقع ، يذكر الرازي بصدد (ذكري الدار) أن هؤلاء المخبرين بالجنة مستغرقون تماما في ذكري هذا الاخبار المتعلق بالآخرة ، وأن الذكري المستمرة التي يحفظونها منه توصلهم الي حد أنهم ينسون هذه الدنيا . وتذهب القراءة الثانية (الاضافة) الـي أبعـد مـن ذلك : إنـه ليس فحسب بالاستغراق في الضمير الموضوعي للشريعة تتم النجاة ، ولابنسيان الدنيا ، لكي لانفكر الا في الآخرة ، يتخلص الانسان من غموض الأمور التي يستخدمها ابليس لإغوائه بها ، وإنما بنسيانه نفسه من أجل الله وذلك باكتشاف نفسه ، في ذاتيتها ، وما وراء ذلك من صفاء خلقه الذي أبدعه الله ، حيث يكمن الإخلاص الحقيقي الأكيد . لقد اعتقد الصوفية أن هذين الشكلين من الإخلاص : الموضوعي والذاتي ، مرتبطان باطنيا ، وأنه يجب الإنتقال بصورة طبيعية من الأول إلي الثاني .

لكن كيف يتم هذا الانتقال من مستوي النفس إلي مستوي القلب الأكثر عمقا ؟ - بمنحة الهبة ، فبينما تعتبر النفس مجالا للجهود الإنسانية (وهنا توجد علاقة دقيقة بين " قام بجهد " و " تظاهر " فإن القلب هو موضع العطايا : إنه يتقبل الفضل الإلهي في (الأحوال) وليست هذه الأحوال غامضة مثل (مقامات) النفس ولكنها لاتحقق بعد الصفاء الانطولوجي الكامل للاخلاص . وحيث انها غير غامضة فهي تحتوي علي قطبين أساسين متقابلين ، وهي لامدة لها ، ومع ذلك فليست خاطفة عي الإطلاق . ولأنها لاتبقي زمانا طويلا فلا يمكن أن تمثل تارة وجها، وتارة وجها آخر. كما هي الحال في أحداث الضمير .

وبما أنها ليست خاطفة فلا تقدم الوحدة الكاملة التي تستبعد كل أمكانية للشرك ، والتي يتطلبها الإخلاص الحقيقي . إنها لحظية ، وتلك هي " أوقات القلب " الشبيهة بما يسمية الفيزيقيون " لحظات الامتزاج أو التزاوج " وهي ديناميكية ، عبارة عن توتر بين قطبين ، وتذبذب مستمر من أحدهما للآخر ، وهي تبث في القلب قوة ترج النفس وتهزها كما تفعل إيقاعات لحن قوي .

وإذا كانت مشاعر النفس تقبل التعبير عنها بواسطة صيغة (تفاعل) فإن (أحوال) القلب ، التي وصفناها تقبل التعبير عنها بـ (الأضداد) :تلك الكلمات التي يتذبذب معناها بين دلالتين متقابلتين .
ومن المؤكد انه كان من المناسب جدا أن كل المصطلحات التي أعطاها الصوفية ل (الإحوال) كانت من الأضداد . علي الأقل سوف نري أن المصطلحين الأولين يتبعان مستوي الأضداد ، وهما : (الخوف والرجاء)، تقول الآية (ويرجون رحمته ويخافون عذابه) (١)لكن يستشهد في المعني المقابل بآيه (فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولايشرك بعبادة ربه أحدا)(٢)وكذلك بآية (ياقوم اعبدوا الله وارجوا اليوم الآخر) (٣) حيث يفسر فعل الأمر (ارجو) بـ (احذروا أو اخشوا) .ويترجم " بلاشير" هذه الآية (الذين لايرجون لقاءنا)(٤)(لايرجون = لايخشون ، أي ليس لديهم خوف) وبهذه المناسبة ، يحدد الخليل ان فعل (رجا) لانلتقي به أبدا في معني : فزع ، الا اذا لحقته أداة النفي ، وهذا ماحدث في الآية السابقة ، بيد أن " أبا الطيب"يلاحظ أنه يمكن أن يأخذ هذا الفعل ، نفس المعني ، حتي إذا لم يكن منفيا ، كما يري في الأمثلة الأخري المستشهد بها .

---

(١) سورة الإسراء ، آية ٥٧
(٢) سورة الكهف ، آية ١١٠
(٣) سورة العنكبوت ، آية ٣٦
(٤) سورة يونس ، آية ١٥

ويدل الفعل : الفعل خاف علي (الفزع) عندما يتعلق الأمر بشيء لسنا متأكدين منه ، لكنه يستعمل أيضا عندما نكون متأكدين وهكذا فآية (فإن خفتهم ألا تعدلوا) (١) ينبغي أن تفهم علـي معني " اذا علمتم جيدا أنكم لن تعدلوا " وليس " اذا خشيتم " غير أنه بمقدار مايفهم منه عدم التأكد ، فانه يعني في نفس الوقت خشي ورجا ، كما أشار الي ذلك " قطرب " .

إن الحياة الدينية كلها تبدأ في الإسلام من(الوعد والوعيد) اللذين يذكرهما الله في القرآن مبشرا بالجنة ومنذرا من عذاب النار(٢). واذا كان (الخوف والرجاء) من المشاعر المشتركة في النفس الانسانية ، فإننا نجد القرآن يأتي ليمس في الإنسان كل ماهو مشهور جدا ، وعادي جدا في أحاسيسه . لكن من الذي يتمثل الأخطاء التي يمكن أن تقع له ولا يمتلكه الخوف والفزع ، وفي المقابل ،يظل دائما الرجاء والأمل اللذان لايحدهما شيء . . وتميل النفس دائما الي أن تطيل (مقاماتها) عندما تنتقل من شعور إلي شعور آخر مضاد ، وهذا يحدث عادة بالتعاقب : فهي ترجو بعد أن تخاف ، وتخاف بعد أن ترجو . . وهذه الانفعالات المتعاقبة تولد اضطرابا في النفس ، أما في القلب فالأمر علي العكس تماما ، لأن الخوف الكامن في الرجاء ، والرجاء الكامن في الخوف يجعلان الإنسان في يقظة دائمة ، مجنبين نفسه أن تفتر أو تتجمد .إن ديناميكية (الأحوال) الصوفية لاتدع النفس تغفل أبدا . وفضلا عن ذلك ، فإن تحقق مفهوم المصطلحين الأولين يولد مفهوم المصطلحين التاليين علي نحو روحي أكثر كمالا .

---

(١) سورة النساء ، آية ٣ .
(٢) يشير إلي قوله تعالي(لينذر بأسا شديدا من لدنه ، ويبشر المؤمنين) سورة الكهف ،آية ٢

ويؤثر هذا المفهوم الأخير علي النفس بحيث يجعل (الضمير بذاته) يتحرر بالتدريج من (ذاته) خالصا ، بمعني الأخلاص الداخلي (وهنا لم يعد الأمر يتعلق بالضمير الموضوعي للشريعة). ثم ابتداء من المصطلحين الأولين تتوالي باقي المصطلحات الزوجية (قبض، بسط) ، (هيبة ، أنس) .. الخ . وإذا لم تكن هذه المصطلحات (أضدادا) علي المستوي المادي للغة فهي - من حيث انبثاقها وتطورها عن المصطلحين الأولين - تظل (أضدادا) علـي المستوي الروحي . وبحركة (التصفية) هذه ، التي تنشطها حيوية (الأحوال)تبلغ النفس درجة (التقوي) وتختزن منها رصيدا ضخما. ويحدد الصوفية أصل التقوي كما لو كانت عبارة عن التحفظ من كل شرك مع (الله) ومع كل ماليس (هو) وكذلك تجنب كل لبس (= اتقاء الشرك والشبهات) . ومن المعلوم في الإسلام أن الشرك لايقتصر فحسب علي عبادة الأصنام التي هي من صنع الانسان ، وانما أيضا خدمة أهوائه الخاصة ، والخضوع لها كما لو كانت أربابا ، واذن فالتقوي تؤدي مباشرة إلي تلاشي الضمير بذاته ، إلي فناء النفس ، وإلي القضاء علي كل ماهو مثار شك فيها .

وعندئذ يمكن للقلب أن ينخرط بالكلية في الطريق إلي الله. وهذا القلب (تواب) أي الذي يتجه نحو الله من الفعل " تاب " أي رجع الي الله ، وهو قريب جدا من الفعل : تاب بمعني رجع أو عاد - والتوبة كما يذكر الغزالي عبارة عن اسقاط الحجب التي تبعد الإنسان عن الله : المخلوق الذي يحب ، عن الله المحبوب . وإذن فكلمة (تاب) تعد من (الأضداد) لأنها بهذا المعني تنطبق علي الإنسان الذي يتوب ، وعلي

الله تعالي الذي يتوب عليه . تقول الآيـة (إن الله يحب التوابين) (١) (التواب) إذن هو التائب ، أي الذي يهجر أخطاءه ويقلع عنها" المقلع عن ذنوبه ، الراجع عنها " ، وبالنسبة لله فانه (قابل التوب) (٢)أي الذي يقبل فعـل التوبة . لكـن تبعا للمعني المضاد : اللـه أيضا تواب (انظر القرآن : ٤/١٦ ، ٢٤/١٠) (٣) فالاية تقول : من تاب تاب الله عليه .ان كلا من الفكرة والتعبير قرآني (ثم تاب عليهم ليتوبوا ، إن الله هو التواب الرحيم) (٤) والآية رقم ١١٧ من السورة السابقة (التوبة) مباشرة تقدم معنيين متطابقين لفعل تاب (لقد تاب الله علي النبي والمهاجرين والأنصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة من بعد ماكاد يزيغ قلوب فريق منهم ، ثم تاب عليهم) وقد حاول بعض المفسيرين (الجلالين مثلا)أن يحدد المعني الدقيق للجذر (توب) المنطبق معناه علي الله ، فقالوا : إن الله (يوفق) الناس في توبتهم ، وانه (يديم) توبتهم . لكن الصوفية المسلمين لم يفتهم أن يستفيدوا من القوة التعبيرية الموجودة في (الأضداد) لأنه في ديناميكية فعل واحد :نجد الإنسان يتجه نحو الله ، والله نحو الإنسان . وفي قمة التطور الروحي ، سوف نكتشف أن هذا الفعل الواحد ليس له إلا فاعل حقيقي واحد ، هو الله تعالي .

وفي الواقع عندما يتخلص القلب في (أحواله) من شبهات النفس ويقضي علي السلطان الخادع للضمير بذاته ، يكتشف المؤمن أن كـل مافيه ليس الا لله : أو أنـه أصبح يوجد كلية بالله . وهذا هـو

---

(١) سورة البقرة ، آية ٢٢٢
(٢)سورة غافر ، آية ٣ .
(٣) سورة النساء ، آية ١٦ ، وسورة النور ، آية ١٠
(٤)سورة التوبة ، آية ١١٨ .

(البقاء) ومع ذلك يبقي عمل أخير لابد منه ، وهو أن الإخلاص الانطولوجي لايدرك في اللحظة التي يكتشف فيها فقط أن (كل ماهو كائن ، وكل ماهو في ذاته لله) وإنما ايضا (ليس إلا فعل الله) .

وبهذا ننتقل من مستوي القلب إلي مستوي (السر) فالمؤمن علي مستوي القلب يحب الله ، فهو (مريد ، محب) والله (مراد ، محبوب) أما في السر ، فينقلب كل شيء : ويصبح الموجب سالبا ، . اذ أنه في حب الإنسان لله يكتشف أنه هو المحبوب ، وأن الله هو المحب . ويبلغ النشاط الانساني في بحثه عن الله ، غايته ، عندما يتحقق كلية في سلبية مطلقة حيث يتمد الفعل الإلهي ، الذي يخلق وينجي معا ، فعل الفعال الوحيد ، الحقيقة الانطولوجية الوحيدة ، المنشيء الوحيد للحقيقة . والإنسان في هذه النقطة يقع في منطقة أعلي من (مقامات) النفس و(أحـــوال) القلب ، منطقة تقبل فيها " اللمسات " الإلهية التي تعتبر ، بصورة مطلقة ، لحظية ، وهي مايسميه الصوفية بـ (الطوارق) . وهنا لم يعد الأمر يتعلق بإظهار مايعطي الله في (توكل) النفس و(تسليم) القلب ، كما لم يعد يوجد مكان لـ (كسب أو اكتساب) لأنه لامكان إلا للقدرة الكلية العميقة التي يحققها الله ، الذي يفعل كل شيء ، وذلك هو مايسمي بـ (التفويض) . لقد تجاوزنا العبادة الخارجية (=العبادة) الموجودة في النفس (= علم اليقين) وكذلك العبادة الداخلية (= العبودية) الموجودة في القلب(= عين اليقين)الي مستوي السر، حيث يصير المؤمن هو حقيقة العبادة ذاتها (= العبودة) وتلك هي مايوجدها اللـــه وحده (= حق اليقين) . وهنا تجهد النفس لكي تحقق(=التواجد)ويتمتع القلب في شطحاته (= الوجد) بينما السر في مستوي الوجود الحقيقي (= الوجود) الذي يتملىء بالإخلاص الانطولوجي .

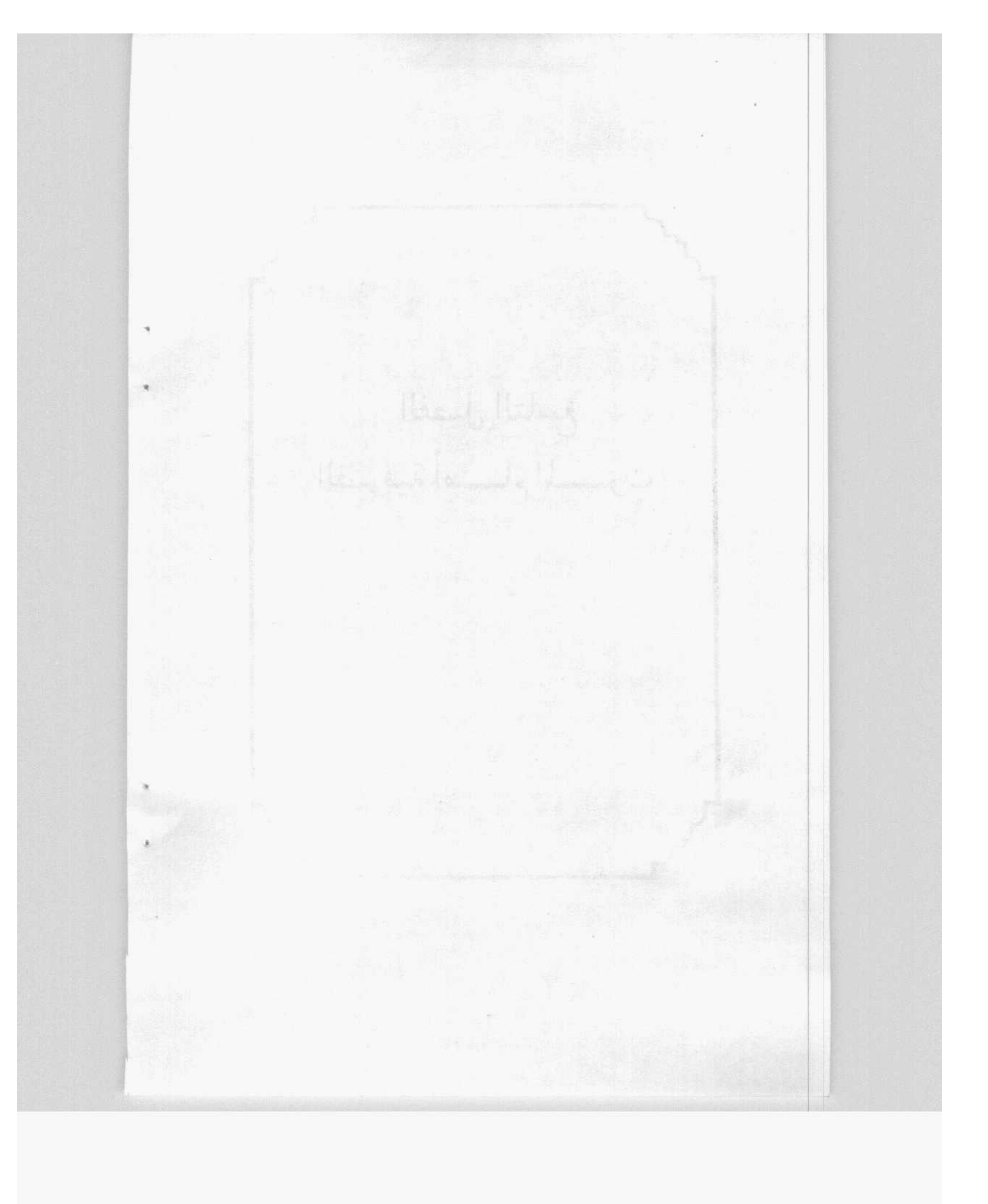
ونلاحظ أنه قد أشير لهذا العمق الثالث في الكائن بكلمة (السر) التي تندرج صيغتها الفعلية (أسر) في قائمة (الأضداد) حيث تدل علي : أظهر وأخفي . والحقيقة أنه يظهر في الجوهر الخالص لفعله وحقيقته أنه الفاعل الوحيد ، لكنه يخفي عن كل ادراك ، حين يكون موضوعا للتقديس والعبادة أو الحب لكنه دائما (فاعل) في مطلق (فعاليته) .

ومن وجهة النظر اللغوية ، تعتبر (الأضداد) غالبا : كلمات لها في وقت واحد معني ايجابي ومعني سلبي . فمثلا (الأمين) يدل علي الشخص المؤتمن - بكسر الميم ، وعلي الشخص المؤتمن - بفتح الميم . ومهما يكن في أمر ، فالفرق بين الطبيعة الموجبة والطبيعة السالبة هنا ينحصر في تغير الحركات . لقد كان "ماسينيون" يحب أن يمثل الحروف الصامتة ، المكتوبة بالحبر الأسود بالهيكل العظمي للكلمات ، بينما الحركات الأصلية أو الاعراب المكتوبة بالحبر الأحمر ، هي النفس الحي الذي يبث الحياة في هذا الهيكل . والانتقال من الموجب الي السالب الذي يمثله الانتقال من (القلب) إلي (السر) ماهو إلا حركة النفس ، وارتباط الحياة بالكائن . .

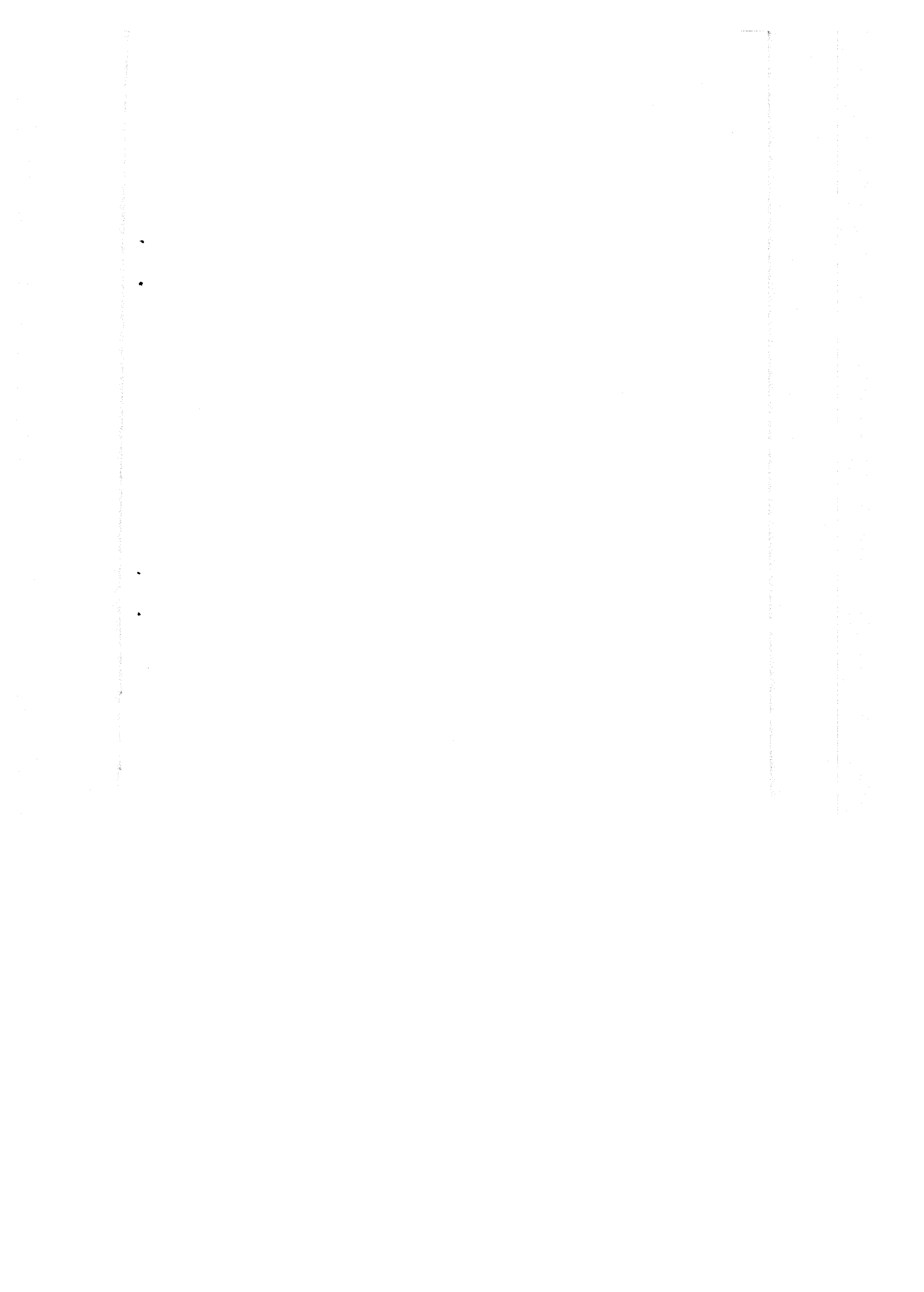
لاينبغي استنتاج أن التصوف الإسلامي يعتمد فقط علي هذه الخاصة الهامة للغة العربية المتمثلة في (الأضداد) . لكنه ، عمدا أو من غير عمد ، قد انتزع جزءا كبيرا من مجال كلمات كثيرة ، لم يكن استعمالها منهجيا في كل موضع ، وإنما في مواقف - مفاتيح ، وأدخلها في صرح متماسك جدا للغة التصوف . وتبعا لما علقه مفكرو العرب علي لغتهم دائما من فائدة ، فلن يكون مـــن المستغرب أن يؤثر

طابع (الاضداد) المعروف جيدا في تطور حركة تعدد القطب في الأحوال الصوفية ، وفي الديناميكية ، التي بفضلها تجاوز التصوف الاسلامي مستوي التظاهر والاحتفال العلني بأعمال الضمير ·

* * *



الفصل التاسع
الصوفية أمـــام المــــوت



يقدم لنا الصوفية المسلمون موقفا فريدا أمام الموت .وكما أنهم اتخذوا من الحياة فرصة لتحقيق مواجدهم واكتشافاتهم الروحية الخاصة ، فقد استطاعوا أن يتجاوزا النظرة العامة ، والمألوفة ، للموت باعتباره نهاية الحياة لهذه الدنيا، وحرمانا من استمرارها - إلي أنه لحظة انتقال إلي الحياة الآخرة ، التي ظلوا ينتظرونها بكل شوق ، علي أمل اللقاء بمولاهم ، جل وعلا . بل إن الموت لديهم يتحول إلي انعتاق الروح من مكان ضيق هو الجسد ونزعاته ، والنفس وأهوائها ، والدنيا وزينتها .. إلي مكان أكثر اتساعا هو عالم النعيم الدائم ، والخلود الأبدي .

لقد اعتبر الصوفية منذ البداية أنهم عابرون علي هذه الدنيا عبورا سريعا . ولانغلو إذا قلنا إنهم قد فضلوا الموت عليها ، لأنهم يرون فيها عقبة تحول بينهم وبين القرب المنشود من الله تعالي ، الذي نذروا أنفسهم له ، وهاموا في حبه ، وتشوقوا إلي لقائه .. ومن هنا فإن الموت لايعتبر بالنسبة إلي الصوفية : نهاية الحياة الدنيا ، بمقدار مايعتبر بداية الحياة الآخرة .

ويفيض التراث الصوفي الذي تركه الصوفية المسلمون بطائفة من الأخبار المنقولة عنهم ، عند حلول ساعة الموت بهم . وهي بالتأكيد ساعة عصيبة ، اضطرب لها البعض ، لكن الكثيرين منهم استقبلوها برباطة جأش ، ورضا ، وطمأنينة - ولاشك أن هذا الموقف يعتبر - في رأينا - أصدق محك علي إخلاص الإنسان لمعتقداته ، ولما عاش يؤمن به ، ويدعو إليه .

وسوف نعتمد فيما يلي علي الفصل الذي جمع فيه القشيري (ت٤٦٥هـ) مواقف الصوفية أمام الموت ، نظرا لأنه أكثر استيعابا وتنوعا ، كما أنه يعتبر مصدرا استقي منه كل من جاء بعده نقلا أو اختصار (١) .

ويفصل القشيري أحوال الصوفية في لحظة الموت : فبعضهم تغلب عليه الهيبة ، وبعضهم يغلب عليه الرجاء ، ومنهم من كشف له في تلك الحالة ما أوجب له السكون ، وجميل الثقة .

فمثلا عندما يسأل بشر الحافي - وهو في حالة الاحتضار - هل تحب الحياة ؟ يجيب قائلا : القدوم علي الله ، عز وجل ، شديد ! لكن هذه هي الحالة الوحيدة التي يذكرها القشيري للتعبير عن الإحساس بالشدة ، والمعاناة .

أما معظم الحالات الأخري فيبدو منها شعور بالفرح ، أو علي الأقل ، رباطة جأش باستقبال الموت علي نحو هاديء متزن ..

فالجنيد ، علي سبيل المثال ، يصمم علي أن يختم القرآن(يكمل قراءته كله) وهو في حال النزع : حكي أبو محمد الجريري قال : كنت عند الجنيد في حال نزعه ، وكان يوم جمعة ، ويوم نيروز ، وهو يقرأ القرآن ، فختم ، فقلت : في هذه الحالة يا أبا القاسم ؟! فقال : ومن أولي مني بذلك ، وهو ذا تطوي صحيفتي ؟!

---

(١) الرسالة القشيرية ، ط الحلبي ١٩٥٩ . والموضوع فيها تحت عنوان "باب أحوالهم عند الخروج من الدنيا" ، الصفحات ١٥٠ - ١٥٤ .

وفي مجال رباطة الجأش ، يبدو تمسك الصوفية بآداب الشريعة وسننها . فقد حكي عن حمدون القصار أنه أوصي أصحابه ألا يتركوه في حال الموت بين النساء - ومن الواضح أنه كان يخشي أن يولولن عليه ، أو يفعلن شيئا يخالف السنة.

أما الشبلي ، فلا يشغل باله ، وهو في حال النزع ، إلا درهم كان قد أخذه ظلما من شخص ، ومع ذلك فقد كفر عنه بألوف الدراهم ، لكنه مع ذلك مضطرب . يروي عنه خادمه بكران الدينوري أنه قال له : علي درهم مظلمة ، وقد تصدقت عن صاحبه بألوف فما علي قلبي شغل أعظم منه .. ثم قال : وضئني للصلاة ، ففعلت ، فنسيت تخليل لحيته (بالماء) وقد أمسك علي لسانه (يعني أنه كان قد فقد النطق !) فقبض علي يدي وأدخلها في لحيته ، ثم مات . فبكي جعفر وقال : ما تقولون في رجل ، لم يفته حتي في آخر عمره أدب من آداب الشريعة ؟!

وبمناسبة المحافظة علي السنة ، وآداب الشريعة في ساعات الموت ماورد عن أبي عثمان الحيري،عندما تغيرت حاله ، ودنت ساعة وفاته ، مزق ابنه أبو بكر قميصا ، ففتح أبو عثمان عينيه ، وقال : يابني ! إن خلاف السنة في الظاهر من رياء الباطن .

وبالنسبة إلي شعور السعادة باستقبال الموت ، فأمثلته متعددة : يروي القشيري أنه حين حضرت بلالا الوفاة ، قالت امرأته : واحزناه ! فقال : بل واطرباه ! غدا نلقي الأحبه ، محمدا وحزبه !

وقيل:فتح عبد الله بن المبارك عينيه عند الوفاة ،وضحك ،وقال : (لمثل هذا فليعمل العاملون) (١).

وقيل : كان مكحول الشامي ، الغالب عليه الحزن ، فدخلوا عليه في مرض موته ، وهو يضحك ، فقيل له في ذلك ، فقال : ولم لا أضحك ؟ وقد حان فراق من كنت أحذره ، وسرعة القدوم علي من كنت أرجوه وآمله (٢) .

ويحكي الهروي أنه قال : وكنت عند الشبلي ، الليلة التي مات فيها ، فكان يقول طول ليله هذين البيتين :

كل بيت أنت ساكنــه	غير محتاج إلــي السرج
وجهك المأمول حجتنا	يوم يأتي الناس بالحجج

ويفاجيء ابن سهل الأصفهاني أصحابه بقوله : أترون أني أموت كما يموت الناس : مرض وعيادة ! إنما أدعي ، فيقال : ياعلي ! فأجيب - فكان يمشي يوما ، فقال : لبيك ، ومات !

ولانعدم بين الصوفية من سمع بيتا من الشعر ، أثار في نفسه حالة وجدانية عالية ، أدت الي الموت :

---

(١) سورة الصافات ، الآية ٦١
(٢) ومع ذلك ، يبدو أن الزهاد والأوائل كانوا يستحبون أن يجهد الميت عند النزع . روي عن ابراهيم النخفي (ت ٩٥هـ) أن الزهاد " كانوا يستحبون للمريض أن يجهد عند الموت " انظر صفة الصفوة للمقدسي حـ ٣ ، ص ٤٨

يقول القشيري : سمعت أبا حاتم السجتاني يقول : سمعت أبا نصر السراج يقول : كان سبب وفاة أبي الحسين النوري ، أنه سمع هذا البيت :

لا زلت أنزل من ودادك منزلا   تتحير الألباب عند نزوله

فتواجد النوري ، وهام في الصحراء ، فوقع في أجمة قصب ، وقد قطعت وبقي أصولها مثل السيوف ، فكان يمشي عليها ، ويعيد البيت إلي الغداة ، والدم يسيل من رجليه ، ثم وقع مثل السكران ، فتورمت قدماه ، ومات !

ويحكي أبو علي الروذباري فيقول : دخلت مصر ، فرأيت الناس مجتمعين ، فقالوا : كنا في جنازة فتي ، سمع قائلا يقول :

كبرت همـــة عبد   طمعت في أن تراكا

فشهق شهقة ، ومات !

وأحيانايكون الموت نتيجة خاطر داخلي ينقدح في نفس الصوفي، فيدفعه إلي أن يهيم علي وجهه ، وينتهي به الحال إلي الموت . قال الوجيهي : كان سبب موت أبن بنان : أنه ورد علي قلبه شيء ، فهام علي وجهه ، فلحقوه في وسط متاهة بني اسرائيل في الرمل ، ففتح عينيه وقال :" ارتع . فهذا مرتع الأحباب ! " ، وخرجت روحه !

ولعل هذا السبب هو الذي جعل الجنيد لايتعجب عندما سمع بموت أبي سعيد الخراز . قيل للجنيد : إن أبا سعيد الخراز كان كثير التواجد عند الموت ، فقال : لم يكن بعجيب أن تطير روحه اشتياقا !

وينهي ذو النون المصري أصحابه عن أن يشغلوه،في حالة النزع ، عما يشاهده من صنوف الجمال : قيل لذي النون المصري ، عند النزع : أوصنا ! فقال لاتشغلوني ، فإني متعجب من محاسن لطفه !

أما الموضوع الذي يشترك فيه عدد كبير من الصوفية ، فهو دهشتهم من حث أصحابهم لهم علي ذكر الله ، وهم في حالة النزع : فهم يرون أن من تدعوه لذكر الله هو الشخص الناسي ، أو الغافل .. أما هم : فإن قلوبهم عامرة علي الدوام بذكره ، أو علي حد تعبير واحد منهم : محترقة به :

قيل لبعضهم ، وهو في النزع : قل :الله ! فقال : إلي متي تقولون ، وأنا محترق بالله تعالي !

وقيل لأبي محمد الدبيلي ، وقد حضرته الوفاة : قل : لا إله إلا الله . فقال : هذا شيء قد عرفناه ، وبه نفني !

وقيل لأبي الحسين النوري نفس الشيء،فقال :أليس إليه أعود ؟! وقال أبو عبد الله بن خفيف : سمعت أبا الحسين المزين قال : لما مرض أبو يعقوب النهرجوري مرض وفاته ، قلت له ، وهو في النزع : قل : لا إله إلا الله !

فبتسم إلي ، وقال :" إياي تعني ؟! وعزة من لايذوق الموت ، مابيني وبينه إلا حجاب العزة " وانطفأ من ساعته .

فكان المزين يأخذ بلحيته ، ويقول : حجام مثلي يلقن أولياء الله تعالي الشهادة ؟! واخجلتاه منه !! وكان يبكي إذا ذكر هذه الحكاية .

وهناك حكايات مماثلة عن الجنيد ، والشبلي ، وممشاد الدينوري ، وأحمد بن نصر (١)٠ومن المؤكد أن أمثال هذه الحكايات تصدم من يسمعها لأول وهلة دون أن يكون علي وعي بأحوال هؤلاء الصوفية ، ومايهدفون إليه ٠

وعلي الرغم مما يعانيه الصوفي ، طيلة حياته ، من المكابدة والعناء التي تفوق قدرة المسلم العادي ، فإنه يشعر في نهاية المطاف بالتقصير الشديد :

سئل أبو حفص ، في حال وفاته : ما الذي تعظنا به ؟ فقال : لست أقوي علي القول ! ثم رأي من نفسه قوة ، فقال له الحيري : قل ٠٠ حتي أحكي عنك ٠ فقال : الانكسار بكل القلب ٠٠ علي التقصير !

أما طلب الموت ، فنجد له عند القشيري مثالين :الأول يرويه أبو بكر الدقي ، فيقول : كنا عند أبي بكر الزقاق بالغداة ، فقال : " إلهي ٠٠ إلي كم تبقيني ها هنا ؟! " فما بلغ الغداة الأولي حتي مات !

ومن الواضح أن الدافع وراء هذا الموقف هو حب لقاء الله ، الذي يبدو للصوفي أن لن يكتمل إلا بالانعتاق التام من هذه الحياة الدنيا ٠

---

(١) انظر الرسالة القشيرية ، ص ١٥١ ، ١٥٣ ، ١٥٤

وأما الموقف الثاني ، فيظهر من إجابة بعضهم علي سؤال : أتحب الموت ؟ فقال : القدوم علي من يرجي خيره : خير من البقاء مع من لايؤمن شره ! ولاشك أن هذا موقف عقلي ذو اتجاه عملي يقيس المسألة بحساب الربح والخسارة . وهو يذكرنا بـ (رهان بسكال) .

هذا ،وقد بلغ ببعض الصوفية تعلقهم الشديد باتجاه صوفي معين ، حدا جعلهم يتمنون تحقق أمنيتهم التي تعلقوا بها .. ولو قبل الموت بلحظة واحدة :

قيل لذي النون المصري ، عند موته : ماتشتهي ؟ قال : أن أعرفه - يقصد الله تعالي ! - قبل موتي بلحظة ! ومن الواضح أن هذه الأمنية تلخص اتجاه هذا الصوفي الكبير ، الذي كان " أبرز وأسبق صوفي ، غلب عليه الكلام في المعرفة " (١) وهو الاتجاه الذي جري التوسع فيه ، وتنظيره فيما بعد لدي كل من الغزالي،وابن عربي (٢) .

فإذا انتقلنا بعد ذلك إلي مستوي آخر ، وهو مستوي الأدب الصوفي ، وجدنا النفري (ت٣٥٤هـ) يخصص في كتابه الفذ " المواقف والمخاطبات " موقفا للموت :

وفيه تنكشف للإنسان حقائق لم يكن يحسبها علي هذا النحو الرهيب : فالأعمال كلها سيئات . والخوف غالب علي الرجاء . والغني يتلاشي تماما في النار ، والفقر - الذي من الممكن أن يساعد الإنسان

---

(١) مدخل إلي التصوف الإسلامي ،لأستاذنا د . أبو الوفا التفتازاني،وانظر كذلك فيه ص١٠٢ ، ١٠٣ .
(٢) السابق ، ص ١٠٣

في تحسين موقفه أمام الله - يتحول إلي خصم ، يقدم الحجج علي التقصير . وكل شيء عاجز تماما عن أن يساعد شيئا آخر . والملك غرور . والملكوت خداع ...

وما كان يحسبه الصوفي وسائل مقربة ، وأحيانا غايات عزيزة كالعلم والمعرفة - امتنع تماما عن تقديم يد العون إليه ، لعجزه الواضح عن ذلك . بل علي العكس : كل شيء راح يسلم الإنسان ، وكل مخلوق أخذ يتهرب منه ،حتي عمله ، لم يعد سوي سراب .

وعندئذ يشعر الإنسان بأنه وحيد تماما . وهنا تتدخل رحمة الله لتنقذه من هذه الوحدة ، ولكن الأسئلة التقريرية والمعاتبة تتوالي من الجناب الإلهي إلي الانسان عما أوصله إليه علمه وعمله ومعرفته .. ولاتكون الإجابة سوي مشاهدة النار !

وأخيرا يكشف له عن " معارفه الفردانية " ، فتخمد النار . ويثبته بالولاية ، وينطقه بالمعرفة ، ويخرجه من مأساته الكبري ... بدعوته إليه !

هذا هو عرض لموقف الموت لدي النفري . ولعل الفرصة هنا تؤاتينا لكي نوصي بضرورة " كتابة " مواقف النفري بالصورة التي نعرضها الآن . فهي - بالإضافة إلي قيامها بدور هام في التبسيط والتقريب - تتمشي مع طبيعة الأسلوب الأدبي الذي تم وضع المواقف فيه . ولاشك أنه أسلوب شديد التركيز ، وذو دلالات عميقة للغاية .

موقف الموت (١)

أوقفني في الموت :
فرأيت الأعمال كلها سيئات ،
ورأيت الخوف يتحكم علي الرجاء ،
ورأيت الغني قد صار نارا ، ولحق بالنار ،
ورأيت الفقر خصما يحتج ،
ورأيت كل شيء لايقدر علي شيء ،
ورأيت الملك غرورا ،
ورأيت الملكوت خداعا ،

وناديت : ياعلم ! فلم يجبني ،
وناديت : يامعرفة ! فلم تجبني ،

ورأيت كل شيء قد أسلمني ،
ورأيت كل خليقة قد هرب مني ،
وبقيت وحدي . .
وجاءني العمل ، فرأيت فيه الوهم الخفي ، والخفي الغابر
فما نفعني إلا رحمة ربي !

وقال لي : أين علمك ؟ فرأيت النار !
وقال لي : أين عملك ؟ فرأيت النار !
وقال لي : أين معرفتك ؟ فرأيت النار !

---

(١) المواقف وا لمخاطبات للنفري ، بتحقيق آربري، تقديم وتعليق د . عبد القادر محمود .الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٥

وكشف لي عن معارفه الفردانية .. فخمدت النار ،
وقال لي : أنا وليك ، فثبت
وقال لي : أنا معرفتك ، فنطقت
وقال لي : أنا طالبك .. فخرجت !

* * *

وهكذا نري أن الصوفية المسلمين - أمام الموت - قد عبروا بصراحة مدهشة عن أحوالهم . كما كشفوا في كثير من الأحيان عن جوانب من الصدق الحقيقي في تجربتهم ، وهذا ماجعلنا نركز علي هذا الموضوع باعتبار لحظة الموت من أهم اللحظات الفارقة ، والتي لاتضلل أبدا في الكشف عن حقيقة المشاعر ، وفضح خداع السلوك .

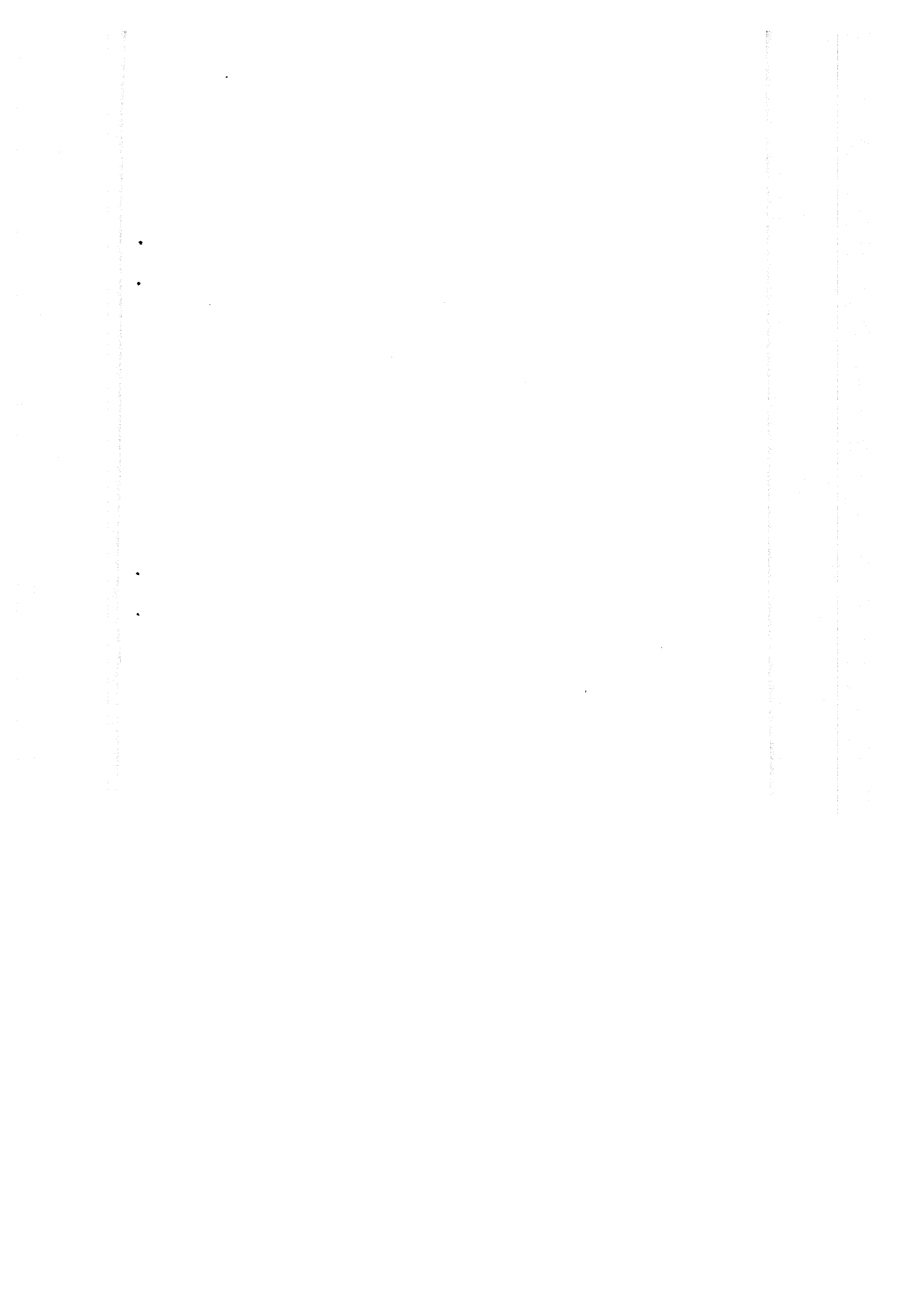
وبالاضافة الي ذلك ،كان لصوفية المسلمين في " موضوع الموت " أدبيات ، ذات مستوي رفيع ، عرضنا لنموذج واحد منها في موقف النفري .

وفي الختام ، تجدر الإشارة إلي أن صوفية المسلمين يتميزون بالفعل ، في هذا المجال ، عن غيرهم من العلماء ، وحتي الفلاسفة ذوي الاتجاه اليوناني . وتبقي المقارنة بينهم ، وبين هؤلاء مجالا خصبا لدراسة مستقلة ، نرجو أن يقوم بها في المستقبل أحد الباحثين .



الفصل العاشر

نقد التصوف



تعرض التصوف منذ نشأته ، وخلال مراحل تطوره المختلفة إلي نوعين رئيسين من النقد : الأول: نقد ذاتي صدر من الصوفية أنفسهم ، واتجه في المقام الأول إلي تعديل مسار التصوف ، وإصلاح الفساد الذي يطرأ عليه . ومنذ القرن الثالث الهجري وجدنا شيوخ الحلاج (٣٠٩هـ) وزملاءه ينتقدون شطحاته الموهمة . ورسالة القشيري(ت٤٦٥هـ) ليست إلا محاولة لإصلاح التصوف ، كما أن عمل الغزالي (ت٥٠٥هـ) لم يكن في أساسه إلا محاولة لإرجاع التصوف إلي حظيرة الإسلام السني (١) . فإذا وصلنا الي محي الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ) وجدناه يحمل حملة قوية للغاية علي مظاهر الفساد التي طرأت علي المتصوفة في بداية القرن السابع الهجري .

أما النوع الثاني من النقد ، فهو الذي صدر من الفقهاء وعلماء الحديث بصفة خاصة ، وهو الذي يعبر عن " وجهة النظر الأخري " في موضوع التصوف ذاته . فقد رأي هؤلاء العلماء ، المتمسكون بنصوص القرآن الكريم ، والسنة النبوية في التصوف خروجا أو انحرافا عن الشريعة بمفهومها الواضح الصريح .

وكان ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) أشهر من وقف في وجه مظاهر التصوف الخارجة عن الكتاب والسنة وسيرة السلف ، كما تبين ذلك في مذاهب الحلول والاتحاد ، وأشكال الإباحة في السلوك ، والغلو في أداء الشعائر . وقد انصب هجومه بصفة خاصة علي الحلاج ، الذي

---

(١) بالنسبة إلى النقد الذاتى انظر:مدخل إلى التصوف الاسلامى لأستاذنا د. ابو الوفا التفتازانى- الفصل الخامس ص ١٤٥حيث يتناول فيه هذا الاتجاه الإصلاحى لدي كل من القشيري والهروي والغزالي .

كان يري فيه داعية من دعاة القرامطة ، اتخذ التصوف ستارا لنشر آرائه السياسية الخاصة .

ومع ذلك ، فإننا نجد قبل ابن تيمية ، عالما حنبليا مثله ، هو ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ) ، يقف من التصوف موقفا هجوميا حادا، وهو يخصص الجزء الأكبر من كتابه " تلبيس إبليس "(١) لنقد مظاهر الزهد الخادعة ، وأشكال التصوف المنحرفة . ولاشك في أن ابن تميمة نفسه قد أفاد منه .

والواقع أن نقد ابن الجوزي للتصوف والمتصوفة يتميز بحس تاريخي شامل ، فهو يتناول نشأة الزهد ، ثم انبثاق التصوف عنه ، والمراحل التي مر بها التصوف ، وأهم مظاهره الخارجة ، محاولا بيان الأسباب التي عملت علي تكوينها . وأخيرا فإن هذا النقد يتعرض لعدد كبير من الأسماء التي ورد ذكرها في الفصول السابقة . ومن هذا الجانب فإنه يعبر عن " وجهة النظر الأخري " في الموضوع الذي نحن بصدده .

يري ابن الجوزي أن " التصوف طريقة " كان ابتداؤها : الزهد الكلي ، ثم ترخص المنتسبون إليها بالسماع والرقص ، فمال إليها طلاب الآخرة من العوام ، لما يظهرونه من التزهد . ومال إليها طلاب الدنيا ، لما يرون عندهم من الراحة واللعب .

---

(١) طبع هذا الكتاب مرات عديدة فى القاهرة . ويطلق عليه بضع الناشرين عنوانا آخر هو " نقد العلم والعلماء " ،ولكن موضوعه أعم من هذه التسمية . والطبعة التى اعتمدنا عليها في هذه الدراسة هي لسنة ١٣٤٠هـ

لذلك فإنه يقصد مباشرة إلي بيان زيف طريقة التصوف ." ولاينكشف ذلك إلا بكشف أصل هذه الطريقة ، وفروعها ، وشرح أمورها " .

وفي البداية يوضح ابن الجوزي أن زمن الرسول ، صلي الله عليه وسلم ، وهو المرجع في القدوة ، والمعول عليه في المحاكاة والاتباع ، لم يكن يعرف سوي نسبة الشخص إلي الإيمان والإسلام ، فيقال : مؤمن ومسلم . ثم حدث اسم زاهد وعابد . ثم نشأ أقوام تعلقوا بالزهد والتعبد : فتخلوا عن الدنيا ، وانقطعوا إلي العبادة ، واتخذوا في ذلك طريقة تفردوا بها ، وأخلاقا تخلقوا بها .

ويفيض ابـن الجوزي ، بعد تحديد مراحل التصوف السابقة ، في " أصل " كلمة تصوف ، ومن أين جاءت الكلمة التي لم تظهر إلا قبل سنة مائتين للهجرة . وقد قدّم في هذا المجال خمسة تفسيرات :-

١ - نسبة إلي رجل في الجاهلية ، كان يقال له (صوفة) واسمه : الغوث بن مر .
٢ - نسبة إلي (أهل الصفة) الذين كانوا يبيتون بمسجد الرسول (ص)بالمدينة .
٣ - نسبة إلي (الصوفانة) وهي بقلة رعناء قصيرة تنبت في الصحراء.
٤ - نسبة إلي (صوفة القفا) وهي الشعرات النابتة في مؤخره .
٥ - نسبة إلي (الصوف) ، وهذا يحتمل .

لكن ابن الجوزي يقرر - في اختصار - أن التفسير الصحيح هو الأول ، أي نسبة التصوف إلـي (صوفة) الــــذي اشتهر عنه - في

الجاهلية - الانقطاع إلي الله ، وخدمة الوافدين علي الكعبة " وإجازة - أي إرشاد - الناس من عرفة إلي مني ، ومن مني إلي مكة " . ويقال إن " الإجازة " لم تزل في أبناء صوفة حتي أخذتها قبيلة عدوان ، فلم تزل في عدوان حتي أخذتها قريش .

وعندما ظهر اسم التصوف ، واللقب منه صوفي ، قبل سنة مائتين للهجرة ، راح أوائل القوم يتكلمون فيه ، وعبروا عن صفته بعبارات كثيرة ، وحاصلها أن التصوف عندهم : رياضة النفس ، ومجاهدة الطبع برده عن الأخلاق الرذيلة ، وحمله علي الأخلاق الجميلة من الزهد والحلم والصبر والإخلاص والصدق ، إلي غير ذلك من الخصال الحسنة ، التي تكسب المدائح في الدنيا ، والثواب في الأخري .

وظهر بوضوح الطابع الأخلاقي علي التصوف في تلك الفترة : يجيب الجنيد (ت ٢٩٠هـ) عندما سئل عن التصوف بأنه :" الخروج عن كل خلق ردي ، والدخول في كل خلق سني " وإن كان صوفي آخر ، معاصر للجنيد هو رويم (ت ٣٠٣هـ) يقول :" كل الخلق قعدوا علي الرسوم ، وقعدت هذه الطائفة علي الحقائق ، وطالب الخلق كلهم أنفسهم بظواهر الشرع ، وهم طالبوا أنفسهم بحقيقة الورع ومداومة الصدق " ومن الواضح أن قول رويم يضيف إلي الطابع الخلقي للتصوف أمرا آخر جديدا هو : التفرقة بين ظاهر الشريعة وحقيقة مقاصدها ، وبين رسومها الظاهرة وروحها الباطنة .

يقول ابن الجوزي : وعلي هذا كان أوائل القوم ، فلبس إبليس عليهم في أشياء ، ثم لبس علي من بعدهم من تابعيهم ، فكلما مضي

قرن زاد طمعه في القرن الثاني ، فزاد تلبيسه عليهم ، إلي أن تمكن من المتأخرين غاية التمكن ·

وكان أصل تلبيسة عليهم أنه صدهم عن العلم ، وأراهم أن المقصود العمل · فلما أطفأ مصباح العلم لديهم تخبطوا في الظلمات :

فمنهم من أراه أن المقصود من ذلك :ترك الدنيا في الجملة ، فرفضوا مايصلح أبدانهم،وشبهوا المال بالعقارب،ونسوا أنه خلق للمصالح،وبالغوا في الحمل علي النفوس،حتي أنه كان فيهم من لايضطجع· وهؤلاء كانت مقاصدهم حسنة ، غير أنهم علي غير الجادة·

وفيهم من كان لقلة علمه يعمل بما يقع إليه من الأحاديث الموضوعة ، وهو لايدري ·

ثم جاء أقوام فتكلموا لهم في الجوع والفقر والوساوس والخطرات ، وصنفوا في ذلك ، مثل الحارث المحاسبي ·

وجاء آخرون ، فهذبوا مذهب التصوف ، وأفردوه بصفات ميزوه بها من الاختصاص بالمرقعة والسماع والوجد والرقص والتصفيق ، وتميزوا بزيادة النظافة والطهارة ·

ثم مازال الأمر ينمي ·· والأشياخ يضعون لهم أوضاعا ، ويتكلمون بواقعاتهم · ويتفق بعدهم عن العلماء ، لا بل رؤيتهم ماهم فيه : أو في العلوم حتي سموه : العلم الباطن ، وجعلوا علم الشريعة : العلم الظاهر ·

ومنهم من خرج به الجوع إلي الخيالات الفاسدة ، فادعي عشق الحق ، والهيمان فيه ، فكأنهم تخايلوا شخصا مستحسن الصورة ، فهاموا به !

وهؤلاء بين الكفر والبدعة . ثم تشعبت بأقوام منهم الطرق ، ففسدت عقائدهم . فمن هؤلاء من قال بالحلول ، ومنهم من قال بالاتحاد . ومازال إبليس يخبط بفنون البدع حتي جعلوا لأنفسهم سننا .

وجاء أبو عبد الرحمن السلمي ، فصنف لهم كتاب السنن ،وجمع لهم حقائق التفسير ، فذكر عنهم فيه العجب في تفسيرهم القرآن بما يقع لهم من غير إسناد ذلك إلي أصل من أصول العلم ، وإنما حملوه علي مذاهبهم .

ويبدي ابن الجوزي دهشته من خوضهم في تفسير القرآن بآرائهم وخطراتهم مع تحريهم المتشدد في بعض الأمور الأخري . يقول : والعجب من ورعهم في الطعام ، وانبساطهم في القرآن !

أما عن السلمي ، فإنه يروي بعض الأقوال التي تصفه بعدم الثقة ، وبأنه كان يضع للصوفية الأحاديث !

ثم يقول:وصنف لهم أبو نصر السراج كتابا سماه " لمع الصوفية " ذكر فيه من الاعتقاد القبيح ، والكلام المرزول ماسنذكر منه جملة ، إن شاء الله تعالي .

وصنف لهم أبو طالب المكي " قوت القلوب " فذكر فيه الأحاديث الباطلة ، ومالايستند فيه إلي أصل ، من صلوات الأيام والليالي ، وغير ذلك من الموضوع ، وذكر فيه الاعتقاد الفاسد ، وردد فيه قول " قال بعض المكاشفين " ، وهذا كلام فارغ . وذكر فيه عن بعض الصوفية : أن الله ، عز وجل ، يتجلي في الدنيا لأوليائه .

ويذكر ابن الجوزي عن الخطيب أنه قال : وصنف أبو طالب المكي كتابا سماه " قوت القلوب " علي لسان الصوفية ، وذكر فيه أشياء منكرة مستبشعة في الصفات .

لكنه يستمر بعد ذلك ، فيقول : وجاء أبو نعيم الأصبهاني ، فصنف لهم كتاب " الحلية " . وذكر في حدود التصوف أشياء منكرة قبيحة ،ولم يستح أن يذكر في الصوفية:أبا بكر وعمر وعثمان وعليا ، وسادات الصحابة ، رضي الله عنهم ، فيه العجب ، وذكر منهم شريحا القاضي ، والحسن البصري ،وسفيان الثوري ، وأحمد بن حنبل . وكذلك ذكر السلمي في " طبقات الصوفية " الفضيل ، وابراهيم بن أدهم ، ومعروفا الكرخي ، وجعلهم من الصوفية ، بأن أشار إلي انهم من الزهاد .

ويتوقف ابن الجوزي ليستخلص قائلا : فالتصوف مذهب معروف يزيد علي الزهد . ويدل علي الفرق بينهما أن الزهد لم يذمه أحد ، وقد ذموا التصوف .

ثم يتابع قائلا : وصنف لهم عبد الكريم بن هوازن القشيري كتاب " الرسالة " ، فذكر فيها العجائب من الكلام في : الفناء والبقاء ، والقبض والبسط ،والوقت والحال ،والوجد والوجود ، والجمع والتفرقة ، والصحو والسكر ، والذوق والشرب ، والمحو والإثبات ، والتجلي والمحاضرة والمكاشفة ، واللوائح والطوالح واللوامع ، والتكوين والتمكين ، والشريعة والحقيقة .. إلي غير ذلك من التخليط الذي ليس بشيء ، وتفسيره أعجب منه .

وجاء محمد بن طاهر المقدسي ، فصنف لهم صفوة التصوف ، فذكر فيه أشياء يستحي العاقل من ذكرها ! وكان شيخنا أبو الفضل بن ناصر الحافظ يقول : كان ابن طاهر يذهب مذهب الإباحة ، وصنف كتابا في جواز النظر إلي المراد (جمع : أمرد) أورد فيه حكاية عن يحيي بن معين قال : رأيت جارية بمصر مليحة ، صلي الله عليها . فقيل له : تصلي عليها ؟! فقال : صلي الله عليها ، وعلي كل مليح ! - قال شيخنا ابن ناصر : وليس ابن طاهر بمن يحتج به .

وجاء أبو حامد الغزالي ، فصنف لهم كتاب " الإحياء " علي طريقة القوم ، وملأه بالأحاديث الباطلة ، وهو لايعلم بطلانها ، وتكلم في علم الكاشفة ، وخرج عن قانون الفقه ، وقال : إن المراد بالكوكب والشمس والقمر اللواتي رآهن ابراهيم ، صلوات الله عليه ،أنوارا هي حجب الله ، عز وجل ، ولم يرد هذه المعروفات . وهذا من جنس كلام الباطنية .

وقال (الغزالي) في كتابه " المفصح بالأحوال " : إن الصوفية في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ، ويسمعون منهم أصواتا ، ويقتبسون منهم فوائد ، ثم يترقي الحال من مشاهدة الصورة إلي درجات يضيق عنها نطاق النطق !

ويرجع ابن الجوزي سبب إيراد هؤلاء المؤلفين لمثل هذه الأشياء إلي قلة علمهم بالسنة ، والإسلام ، والآثار ، وإقبالهم علي مااستحسنوه من طريقة القوم . وإنما استحسنوها لأنه قد ثبت في النفوس مدح الزهد ، ومارأوا حالة أحسن من حالة هؤلاء القوم في الصورة ، ولا كلاما أرق من كلامهم . وفي سير السلف نوع (من الزهد) قد حسنوه .

ثم إن ميل الناس إلي هؤلاء القوم شديد، لما ذكرنا من أنها طريقة ، ظاهرها النظافة والتعبد ، وفي ضمنها الراحة والسماع ، والطباع تميل اليها .

وقد كان أوائل الصوفية ينفرون من السلاطين والأمراء ، فصاروا أصدقاء .

وجمهور هذه التصانيف التي صنفت لهم لاتستند إلي أصل ، وإنما هو واقعات ، تلقفها بعضهم عن بعض ، ودونوها ، وقد سموها بالعلم الباطن .

وقد سئل أحمد بن حنبل عن الوساوس والخطرات ، فقال : ماتكلم فيها الصحابة ولاالتابعون .

وروينا عن أحمد بن حنبل أنه سمع الحارث المحاسبي ، فقال لصاحب له : لا أري أن تجالسهم .

وسئل أبو زرعة عن الحارث المحاسبي وكتبه ، فقال للسائل : إياك وهذه الكتب .. هذه كتب بدع وضلالات . عليك بالأثر ، فإنك تجد فيه مايغنيك عن هذه الكتب . وقيل له : في هذه الكتب عبرة ! قال : من لم يكن له في كتاب الله ، عز وجل ، عبرة ، فليس له في هذه الكتب عبرة . بلغكم أن مالك بن أنس ، وسفيان الثوري ، والإوزاعي ، والأئمة المتقدمة صنفوا هذه الكتب في الخطرات والوساوس وهذه الأشياء ؟! هؤلاء قوم - يقصد الصوفية - خالفوا أهل العلم ، يأتوننا مرة بالحارث المحاسبي، ومرة بعبد الرحيم الدبيلي ، ومرة بحاتم الأصم ، ومرة بشقيق . ثم قال :ماأسرع الناس إلي البدع !

ومن الملاحظ أن النقد هنا موجه إلي أن الصوفية قد استحدثوا علما لم يتحدث فيه السلف الصالح ،وخاصة من الصحابة ،والتابعين . ومن هنا جاء هجوم الفقهاء وعلماء الحديث علي الصوفية ، وتبعهم في ذلك عامة المسلمين ، فتتبعوهم بالهجر ، والنفي ، والرمي بالزندقة مما كان يضطرهم إلي الهرب ،والاختفاء أحيانا حتي الموت .

روي السلمي أن أول من تكلم في بلدته في ترتيب الأحوال ومقامات أهل الولاية : ذو النون المصري ، فأنكر عليه ذلك : عبد الله بن الحكم ، وكان رئيس مصر ، وكان يذهب مذهب مالك ، وهجره لذلك علماء مصر لما شاع خبره أنه أحدث علما لم يتكلم فيه السلف ، حتي رموه بالزندقة .

قال السلمي : وأخرج أبو سليمان الداراني من دمشق ، وقالوا : إنه يزعم أنه يري الملائكة ، وأنهم يكلمونه .

وشهد قوم علي أحمد بن أبي الحواري : أنه يفضل الأولياء علي الأنبياء فهرب من دمشق إلي مكة .

وانكر أهل بسطام علي أبي يزيد البسطامي ماكان يقول ، حتي أنه ذكر للحسين بن عيسي أنه يقول : لي معراج ، كما كان للنبي (ص) معراج . فأخرجوه من بسطام .

وروي السلمي أن سهل بن عبد الله التستري كان يقول : إن الملائكة والجن والشياطين يحضرونه ، وأنه يتكلم عليهم ، فأنكر ذلك عليه العوام ، حتي نسبوه إلي القبائح ، فخرج إلي البصرة ، فمات بها!

قال السلمي : وتكلم الحارث المحاسبي في شيء من الكلام والصفات ، فهجره أحمد بن حنبل ، فاختفي إلي أن مات !

وذكر أبو بكر الخلال في كتاب " السنة " عن أحمد بن حنبل أنه قال : حذروا من الحارث أشد التحذير . الحارث أصل البلية - يعني في حوادث غلام جهم (المتعلقة بمسألة خلق القرآن) - ذلك جالسه فلان وفلان وأخرجهم إلي رأي جهم ، مازال مأوي أصحاب الكلام . حارث بمنزلة الأسد المرابط : انظر أي يوم يثب علي الناس !

لكن ابن الجوزي يعود ويعترف بأن أوائل الصوفية كانوا يقرون بأن التعويل على الكتاب والسنة . وإنما لبس عليهم الشيطان لقلة علمهم . ثم يأتي بحشد كبير من الشواهد التي تبين تمسك سلف الصوفية بأصول الشريعة كما وردت في القرآن والسنة .

قال أبو سليمان الداراني : ربما تقع في نفس النكتة من نكت القوم (يعني : الخاطر من خواطر الصوفية) فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين : الكتاب والسنة - وهذا يثبت أن الشريعة حاكمة علي التصوف ، ومعيار لسلامته .

وقال أبو يزيد البسطامي :" لو نظرتم إلي رجل أعطي من الكرامات ، حتي يرتفع في الهواء ، فلا تغتروا به ، حتي تنظروا : كيف تجدونه عند النهي والأمر وحفظ الحدود " - وهذا يدل علي أن التصوف إنما يقوم - قبل كل شيء - علي الالتزام الكامل بتعاليم الشريعة وأحكامها . وأبو يزيد أيضا هو الذي قال : " من ترك قراءة القرآن ، والتقشف ، ولزوم الجماعة ، وحضور الجنائز ، وعيادة المرضي ، وادعي بهذا الشأن - أي التصوف - فهو مبتدع " ومن الواضح أن حديثه هنا ينصب علي آداب الشريعة ، وضرورة التمسك بها .

والسري السقطي يقول : من ادعي باطن علم ينقض ظاهر حكم فهو غالط .

والجنيد هو القائل : مذهبنا هذا مقيد بالأصول : الكتاب والسنة. وله أيضا : علمنا منوط بالكتاب والسنة : من لم يحفظ الكتاب ، ويكتب الحديث ، ولم يتفقه لايقتدي به .

وعن أبي بكر الشفاف : من ضيع حدود الأمر والنهي في الظاهر حرم مشاهدة القلب في الباطن - وهذا يعني بوضوح أن الشريعة هي مفتاح التصوف ، أو الطريق المؤدي إليه .

وقال الحسين النوري لبعض أصحابه : من رأيته يدعي مع الله ، عز وجل ، حالة تخرجه عن حد علم الشرع ، فلا تقربنه . ومن رأيته يدعي حالة لايدل عليها دليل ، ولايشهد لها حفظ ظاهر ، فاتهمه علي دينه .

وعن أبي جعفر قال : من لم يزن أقواله وأفعاله وأحواله بالكتاب والسنة ، ولم يتهم خاطره ، فلا تعده في ديوان الرجال !

ويعقب ابن الجوزي علي هذه الشواهد التي تؤكد التزام أوائل الصوفية بالكتاب والسنة ، قائلا : وإذ قد ثبت هذا من أقوال شيوخهم ، فإن كان ذلك صحيحا عنهم توجه الرد عليهم ، إذ لا محاباة في الحق ، وإن لم يصح عنهم حذرنا من مثل هذا القول ، وذلك المذهب من أي شخص صدر .

ثم يضيف : فأما المشبهون بالقوم ، وليسوا منهم ، فأغلاطهم كثيرة ، ونحن نذكر بعض ما بلغنا من أغلاط القوم ، والله يعلم أننا لم

نقصد ببيان غلط الغالط إلا تنزيه الشريعة ، والغيرة عليها من الدخل . وماعلينا من القائل والفاعل ، وإنما نؤدي بذلك أمانة العلم .

ومازال العلماء يبين كل واحد منهم غلط صاحبه قصدا لبيان الحق ، لا لإظهار عيب الغالط ، ولا اعتبار بقول جاهل يقول : كيف يرد علي فلان الزاهد المتبرك به ؟! لأن الانقياد إنما يكون إلي ما جاءت به الشريعة ، لا إلي الأشخاص . وقد يكون الرجل من الأولياء وأهل الجنة ، وله غلطات ، فلاتمنع منزلته بيان زلله .

واعلم أن من نظر إلي تعظيم شخص ، ولم ينظر بالدليل إلي ماصدر عنه ، كان كمن ينظر إلي ماجري علي يد المسيح ، صلوات الله عليه ، من الأمور الخارقة ، ولم ينظر إليه ، فادعي فيه الإلهية ! ولو نظر إليه وأنه لايقوم إلا بالطعام لم يعطه إلا مايستحقه .

وكان الإمام أحمد بن حنبل يمدح الرجل ، ويبالغ ، ثم يذكر غلطه في الشيء بعد الشيء ، ويقول : نعم الرجل فلان . . لولا أن خلة فيه .

وقال عن سري السقطي : " الشيخ المعروف بطيب المطعم " . ثم حكي له عنه أنه قال : " إن الله ، عز وجل ، لما خلق الحروف سجدت الباء " فقال : " نفروا الناس عنه ! "

وهكذا يختم ابن الجوزي نقده للتصوف بتقرير مبدأ منهجي هام ، وهو أنه ينبغي ألا تقف شهرة شخص ما حائلا دون فحص آرائه ،

ونقضها إذا لزم الأمر . كما ينبغي ألا تمنعنا صحة رأي أحد العلماء في مسألة معينة من نقد آرائه الخاطئة في مسائل أخري . وعلي أساس هذا المبدأ ، فإن التصوف - في رأي ابن الجوزي - يشتمل علي الغث والثمين ، أو الصحيح والفاسد . وأنه من واجب علماء الشريعة أن ينهضوا للتمييز بينهما ، وأن يكشفوا للناس جوانب الزيف حتي يحذروها .

* * *



قائمة المصادر والمراجع

[نكتفى فى القائمة التالية بأهم المصادر والمراجع ، مرتبة أبجديا تبعا لأسماء المؤلفين ، وشهرتهم المتعارف عليها فى الأوساط العلمية . - أى أننا لن نتبع " التقليد المأخوذ عن الغرب " ، الذى يعرف الشخص باسم عائلته ، وهو دائما الاسم الأخير ، لأن هذا التقليد لايتمشى تماما مع عدد كبير جدا من الأسماء العربية . فمثلا طه حسين) لايمكن أن نضعه تحت (حسين) ، ولا (أحمد أمين) تحت (أمين) ، ولا (زكى نجيب محمود) تحت (محمود) . . وهكذا . لكننا سنلتزم فى الترتيب عدم اعتبار : ال ، أب ، ابن]

أ - باللغة العربية :

* ابراهيم بسيونى (د.)
- الإمام القشيرى : سيرته وآثاره . مذاهبه فى التصوف .
المكتبة العصرية ، بيروت ١٩٧٢.

* إخوان الصفا
- الرسائل (٤ جـ)
ط . الزركلى - القاهرة ١٩٢٨

* إقبال (محمد)
- تجديد التفكير الدينى فى الإسلام
ترجمة الأستاذ عباس محمود
القاهرة ١٩٥٥

* بدوى (د . عبد الرحمن)
- شطحات الصوفية
الكويت ١٩٧٥.
- تاريخ التصوف الإسلامى (منذ البداية حتى نهاية القرن الثانى الهجرى)
الكويت ١٩٧٨.

* بركة (د. عبد الفتاح)
- فى التصوف والأخلاق : دراسات ونصوص
دار العلم - بيروت ١٩٨٣
- الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية
جزآن . مجمع البحوث الاسلامية .
القاهرة ١٩٦٧

* التفتازانى (د. أبو الوفا الغنيمى)
- ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ،
مكتبة الأنجلو . ط.ثانية ، القاهرة ١٩٦٩.
- ابن سبعين وفلسفته الصوفية ،
دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ١٩٧٣.
- مدخل إلى التصوف الإسلامى ،
دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٣.
- الطرق الصوفية فى مصر ،
مجلة كلية الآداب ، مج ٢٥. جـ ٢ ، ١٩٦٨
- الطريقة الأكبرية (نسبة إلى الشيخ الأكبر
محى الدين بن عربى)
بحث منشور فى الكتاب التذكارى عن ابن
عربى ،
المجلس الأعلى لرعاية الآداب والفنون والعلوم
الاجتماعية ، القاهرة ١٩٦٩ .

* توفيق الطويل (د.)
- التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى ،
القاهرة ١٩٤٦.

* الجاحظ
- البخلاء ،
تحقيق د . طه الحاجرى
القاهرة ١٩٦٣ .
- البيان والتبين ،
تحقيق حسن السندوبى
القاهرة ١٩٤٧ .

* ابن جبير
- الرحلة
تحقيق د. حسين نصار
القاهرة ١٩٥٥.

* ابن الجوزى
- تلبيس إبليس
ط . القاهرة ١٣٤٠.هـ
- صفة الصفوة
ط. حيدر آباد الدكن ، الهند ١٣٥٥هـ

* جولدتسيهر
- العقيدة والشريعة فى الإسلام ،
ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين .
القاهرة ١٩٤٦.

* الجيلى (عبد الكريم ت ٨٠٥ هـ)
- الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل ،
ط . القاهرة ١٢٩٣ هـ .

* حامد طاهر (د .)
- مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية
دار هجر للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٨٥.
- المدينة الفاضلة بين الفارابى وأفلاطون
القاهرة ١٩٨٦.

* ابن حزم
- الفصل فى الملل والأهواء والنحل
ط . القاهرة ١٣٢١ هـ

* الحكيم الترمذى
- ختم الأولياء
تحقيق د. عثمان يحى
بيروت ١٩٦٦ .

- الفروق (مخطوط)
وقد اعددناه بالفعل للنشر على أساس
مخطوطتى باريس ، والاسكندرية .

* الرومى (جلال الدين)
- المثنوى (فى جزئين)
ترجمة د. محمد عبد السلام كفافى
بيروت ١٩٦٦ ، ١٩٦٧ .

* أبو ريان (د. محمد على)
- أصول الفلسفة الإشراقية ،
الأنجلو المصرية . القاهرة ١٩٥٩.

* الزبيدي (٨٩٣ هـ)
- طبقات الخواص من أهل الصدق والاخلاص
المطبعة اليمنية ، القاهرة ١٣٢١هـ

* زكى مبارك (د.)
- التصوف الإسلامى
القاهرة ١٩٣٨ .

* السبكى
- طبقات الشافعية الكبرى
المطبعة الحسينية ، القاهرة ١٩٢٤
وقد حققها أخيرا د.عبدالفتاح الحلو.د.محمود
الطناحى ، الحلبى . القاهرة
- معيد النعم ومبيد النقم
تحقيق محمد على النجار وآخرين
مكتبة الخانجى بمصر ، والمثنى ببغداد - ١٩٤٨

* السراج (أحمد بن الحسين)
- مصارع العشاق
ط . القاهرة ١٩٠٧

* السلمى
- طبقات الصوفية
تحقيق نور الدين شريبة
القاهرة ١٩٥٣ .

* السهروردى (البغدادى)
- عوارف المعارف
بهامش الاحياء - القاهرة ١٣٣٤هـ

* السهروردي (المقتول)
- هياكل النور
- تحقيق د. محمد على أبو ريان
القاهرة ١٩٥٧.

* شرف الدين (د. عبد العظيم)
- ابن قيم الجوزية : عصره ومنهجه وآراؤه فى الفقه والعقائد والتصوف ،
ط . ثانية .مكتبة الكليات الأزهرية -القاهرة ١٩٦٧.

* شرف (د . محمد جلال)
- سيكولوجية الحياة الروحية فى المسيحية والإسلام ،
منشأة المعارف - الاسكندرية ١٩٧٢

* الشعرانى (ت ٩٧٣ هـ)
- اليواقيت والجواهر ،
ط . الحلبى (فى جزئين) القاهرة ١٩٥٩
- الطبقات الكبرى ،
ط . صبيح ، بدون تاريخ
- لواقح الأنوار فى طبقات الأخيار
ط . بولاق - ١٢٧٦هـ .

* صبحى (د . أحمد محمد)
- الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى :
العقليون والذوقيون ، أو النظر والعمل ،
دار المعارف . ط . ثانية . القاهرة ١٩٨٣.

* ابن عربى (محى الدين)
- الفتوحات المكية
ط . القاهرة ١٢٩٣هـ
- فصوص الحكم
تحقيق وشرح د. أبو العلا عفيفى
دار احياء الكتب العربية - القاهرة ١٩٤٦.
- الرسائل (فى جزئين)
ط . حيدر أباد الدكن - الهند ١٩٤٨ .

- محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار
ط . القاهرة ١٣٢٤هـ

- روح القدس فى مناصحة النفس
(قمنا بتحقيقه ونعده حاليا للطبع)

* عزام (د . عبد الوهاب)
- التصوف وفريد الدن العطار
القاهرة ١٩٤٥.

* عفيفى (د . أبو العلا)
- التصوف : الثورة الروحية فى الإسلام .
القاهرة ١٩٦٣ .
- الملامتية والصوفية وأهل الفتوة
القاهرة ١٩٤٥ .

* الغزالى
- إحياء علوم الدين
القاهرة ١٣٣٤ .
- المنقذ من الضلال
تحقيق وتقديم د . عبد الحليم محمود
القاهرة ١٩٥٢ .

* الفيروزبادي (ت ٨١٧ هـ)
- سفر السعادة
المكتبة العصرية ، بيروت ١٩٨٢

* القشيري
- الرسالة
ط . القاهرة هـ

* الكاشانى (عبد الرزاق)
- اصطلاحات الصوفية
تحقيق الويز شبرنجر ، كلكتا ، الهند ١٨٤٥،
ثم حققه د. عبد اللطيف العبد ، القاهرة ١٩٧٣،
وأخيرا د. محمد كمال جعفر، الهيئة العامة
للكتاب ، القاهرة ١٩٨١.

* الكلاباذى
- التعرف لمذهب أهل التصوف
تحقيق محمود النواوى
مكتبة الكليات الأزهرية ، ط .ثانية .القاهرة
.١٩٨٠
وكان قد حققه فى سنة .١٩٦ كل من د.عبد
الحليم محمود ، طه عبد الباقى سرور .

* ماسينيون
- سلمان الفارسى ، والبواكير الروحية فى الإسلام
ترجمة د. عبد الرحمن بدوى
القاهرة ١٩٤٦ .

* المحاسبى
- الرعاية لحقوق الله
تحقيق د. عبد الحليم محمود ، وطه عبد الباقى سرور
ط . القاهرة . بدون تاريخ

* محمد مصطفى حلمى (د .)
- ابن الفارض والحب الإلهى
دار المعارف ، ط . ثانية - القاهرة ١٩٧١ .
- الحياة الروحية فى الاسلام
القاهرة ١٩٤٥ .

* مصطفى عبد الرازق
- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية
مكتبة النهضة المصرية ط.ثانية-القاهرة١٩٦٦
- تعليق على مادة (تصوف) التى كتبها ماسينون فى دائرة المعارف الإسلامية الترجمة العربية .

* ابن المعمار
- الفتـــوة
تحقيق د. مصطفى جواد وآخرين
بغداد ١٩٦٠ .

* المقدسـى (محمد بن طاهر ت ٥٠٧ هـ)
- صفوة التصوف
تحقيق أحمد الشرباصى
القاهرة ١٩٥٠ .

* المكى (أبو طالب)
- قوت القلوب (٤جـ)
القاهرة ١٩٣٣

* المقريزي
- الخطط والآثار
القاهرة ١٢٧٠هـ

* المنـــاوي
- الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية (فى عشر طبقات ، وهو يركز على صوفية اليمن خاصة)
ط . فى جزئين بالقاهرة ١٩٣٨ .

* ابو نعيم (الأصبهانى)
- حلية الأولياء (١٠ أجزاء)
مطبعة السعادة ، القاهرة ١٩٣٣ - ١٩٣٨.

* النفــرى
- المواقف والمخاطبات
تحقيق أربرى
ط . ليدن ١٩٣٥- وقد نشرتها مصورة هيئة الكتاب مؤخرا بالقاهرة .

* نيكلسون
- فى التصوف الإسلامى وتاريخه
ترجمة د . أبو العلا عفيفى
القاهرة ١٩٤٧ .

- الصوفية فى الإسلام ،
ترجمة نور الدين شريبة
القاهرة ١٩٥١

ب - باللغة الأجنبية :

* **Anawati (G . C) et Gardet (L .)**
- Mystique musulmane ,
vrin , 2e ed. , Paris 1968

* **Corbin (H .)**
- En Islam iranien
4 Vol . Gallimard , Paris 1974
- L imagination Greatrice dans le Coufisme
d Ibn Arabi , Paris 1958
- Introduction a Qeuvres metaphysiqueset
mustiques de Suhrawardi d Alep,
Fondateur de la doctrine illuminative,
Paris 1938

* **Gibb (H .)**
- La structure de la pensee religieuse de l'Islam .
(trad . Fr . de l'Anglais)
Larosse , Paris 1950

* **Hamed Taher,**
- La structure de l Oeuvre de Tirmidhi
These de Doctorat d Etat a la Sorbonn,
Paris 1981.

* **Hurat (cl .),**
- Les Saints des Derviches tourneurs,
Paris 1918

* **Laoust (H .)**
- les schismes dans l Islam
Prais , 1965 .
- La profession de foi d Ibn Batta ,
Damas , 1958 .

* **Massignon (L .)**
- Essai sur les Origines du hexique
technique de la Mystique musulmane,
2 e ed , Paris 1954 .
- La Passion d al- Hosayn Ibn Mansour
al - Hallaj , Martyr mystique de l' Islam.
4 Vol . Nouvelle ed . Gallimard , Paris 1975 .

* **Mole (M .) ,**
- Les mustiques musulmans ,
Paris 1965.

* **Nwyia (P) ,**
- Ibn Abbad de Ronda .
Beyouth ,1961.
- Exegese Coranique et langue myatique .
Beyrouth , 1970 .

* **Yahia (O ..)**
- Histoire et Classification des oeuvres d Ibn
Arabi
2 Vol . Damas 1964 .

---

* **Encyclopedie de l Islam .**
Nouvelle ed .
(مواد متفرقة)

الفهرس